


PRÜLÜ KÜT.
219
M. ASIM BY.



حاشیهٔ شرح عقاید صلاح الدین لسعد الدین تفتازانی

١٢٠٦

بهار اولدی گل احمر صفا ویردی گلزاره
جرس وش شلدی بلبل فغان ناله و زاره

صلاح الدين للعقايد حاشيه سعد الدين

مصطفی دده حضرتلرینکدر ودلیلی سعید دده دخی واردر والسلام





۱۲۰۶

الله يعفو بكل بسره ويرزق الضيف حيث كان



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علمنا قواعد العقايد الدينية وخولنا عوارف المعارف
اليقينية وهدانا طريق النجاة وسبيل الرشاد ودلنا سنن
الاستقامة ونهج السداد والصلوة على نبيه محمد المكمل للانام دين
الاسلام والمعتصم باوثق عصام ماله انفصام وعلى آله واصحابه
مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وبعد فلما ان المختصر للشيخ الامام نجم
الملة والدين عمر النسفي خصه الله من الكرامة بالنفس القدسي
يجري من كتب اصول علم التوحيد والصفات مجرى الغرة من الكمت
المدمات بل الدرة من الحصى والواسطة من العقد لا الفقرة من
الحلي كذلك شرحه للعلامة المحقق والنحرير المدقق سعد الملة والدين
اعلى الله درجته في عليين يجري من الشروح مجرى العذب الفرات من
البحر الاجاج بل عين الحيوة من ينابيع الفجاج ويلوح خلالها كانه
بدر مضي بين الاجرام او كوكب دري يوقد في الظلام لم يرد ولم يرد
في زبر الاولين ولم يسمح بما يوازيه او يدانيه من فكر الآخرين
بل لم يحسب ان احدا يبلغ هذا الامد من التحقيق او يشد اسلك هذا
النمط من التدقيق هذا وقد استهتر به جمع من الحذاق وغدت
منهم ممتد الاعناق سامح الاحداق شوقا الى الاقتناء لجواهر
كنوزه والاطلاع على اسراره ورموزه وكم راموا في ذلك دليلا يهديهم
الى سواء السبيل ويحظيهم من موارده بما يروي الغليل فما نالوا الا
مغترفا سوى ساحل التيم مقيم او مغترفا ناظر فيها نظرة فقال اني سقيم

ولعمري ان الزمان بمثله عقيم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وكانهم
احتطوا منه في بعض مواضع اللبس ومواقع الارتياب ما يفيد المرام
ويميط الحجاب فالتمسوا مني تعليق حواشي يزيل فضل القناع
ويزيد طالبيه بعض الاطلاع وانا لنكد الايام ورمد الدهر
اسوف الامر من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر وحين عزمت
انتقض العزم ولو تقدمت تاخر الفهم اذ انا في زمان صار الجهل
مشهورا والعلم كان لم يكن شيئا مذكورا وخصوصا في مكان ترى العلم
فيه اعلام معاليه مشرفة على الانعكاس واثار معانيه موذنة بالاندراس
والجهل رايات دولته خافقة العذبات وايات نصرته واضحة
البينات درست المعالم وعفت آثارها وارتفعت المجاهل و
انعقدت نارها العالم فيه مطروح على الطرق والجاهل فيه محمول على
الحدق ولو اني اتخذ ذنوب دهري لضاعة العطر فيها والرجال وكمن
لما ساعدت في تلك الغيابة انوارا او آنست من جانب
الطور نارا ابدات بها نحو التوجه تلقاء مدين لطالب ومورد
المطالب ومعهد الاقبال ومقصد الامال ومطلع الجود ومنبع السعود
اعني حضرة الصاحب الذي يصاحبه الاقبال والمجد والكرم والمخدوم
الاعظم دستور اعاظم الامراء في العالم مالك زمام احكام العرب والعجم
رافع مراتب العلم الى الغاية القصوى مظهر كلمات الله هي العليا
المخصوص بالنفس القدسية المكرم بالرياسة الانسية الغابر

من قداح الفضل بالقدح المعلى المشهود له في المعارف باليد
الطولى كاشف استار الحقايق بفكره الصايب
منور اسرار الدقايق برايه الثاقب اجرى الله آثار
معاليه على صفحات الايام وربط اطناب دولته باوتاد
الخلود والدوام وشد عضد من جاهد في الله واجتهد و
نصر اهل الدين والايمان حضرة السلطان الاعظم مالك
رقاب الامم الذي عمر البلاد بعدله الشامل وغمر العباد
ببذله الكامل وملك رقاب المعالي على الاطلاق وورث
سرير السلطنة بالاستحقاق ونظم شمل الخلايق
بعد الشتات ووصل حبلهم بعد البتات وجعل
العلوم مفتوحة الاكمام والزاهرات والفضايل
مرفوعة الاكناف والعرصات ملاذ سلاطين
الاسلام واسطة عقد نظام الامم بحر المكارم والمعالي
غرة صفحات الايام والليالي باسط اجنحة المعدلة
والانصاف ناشر الوية المرحمة والاسعاف
رافع رايات الاحسان على نوع الانسان ناصب
آيات الامان على اهل الايمان اللايح على صفحات
دولته آثار اصناف الامتنان الفايح من نفحات
معدلته انفاس الطاف الرحمن لا زالت الاقطار

في كنف حمايته والاقدار في قبضة رايه ورايته فحاولت
ان اقدم بين يدي ذلك المرام وسيلة لا تبليها
الايام ولا تنسيها الشهور والاعوام تحفة لحضرته العليا
وخدمة لسدته السماء فاستخرت الله واخذت
في ضبط ما احطت به من الفوايد ونظم ما اطلعت عليه
من الفرايد وجل مرامي كشف الغطاء عما تحت عباراته
من لطايف الاعتبارات وخفيات الاشارات الى حل
الشكوك والشبهات طاويا فيه كشح المقال عن الاطناب
بتكثير السؤال والجواب وتحرير مقاصد الفصول و
الابواب ونقل مباحث لا تتعلق بالكتاب لا
زالت مدين الفضايل والمآثر ومحط رحال الافاضل
والاكابر وتمسكت بعروة خدمته الاستمساك
وفي سلك ذوي الاختصاص به الانسلاك لعلي
اظفر من فاتحة الطافه بفتح ويتفرى ليل البهيم عن صبح
صار فاحسن عنايته عادية الزمان الخوان متشطا بلطف اعراضه
عن عقال الهوان فان روج ذكر الزيف ناقد طبعه القويم ولاحظه بعين
انعامه العميم يا من سايلنا عن الغايات فهو غاية مقصودي على
ما ان مدحت محمدا بمقالتي لكن مدحت مقالتي بمحمد والله سبحانه وتع
ولي المعونة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وهو حسبي ونعم الوكيل

لما اراد الشيخ المحقق والنحرير المدقق خاتمة الراسخين وسيد ملة المتاخرين ان
يبتداء بما اراد الابتداء به قال بسم الله الرحمن الرحيم استعانه بذكر العزيز العليم وامتثالا
بموجب قول رسوله الكريم حيث قال كل امر ذي بال لم يبدا فيه باسم فهو ابتر ولذا ايضا اردف
التسمية بالتحميد فقال الحمد لله حيث قال عم كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجزم و
اقتداء فيهما بكتابه الحكيم والظاهر ان الباء في الحديثين للاستعانة والتبرك يدل على
ذلك استعماله بغير الباء كما يقال بداوت فيه فسقط توهم تفويت الابتداء باحدهما في
ابتداء بالاخر وحمل الابتداء في الحل على العرفي او على الاضافي في احدهما فان قلت الامتثال
بموجب قولهم حاصل بالذكر اللساني بل بملاحظة القلب فما الحاجة الى نقش الكتابة قلت
ان تصنيف الكتاب تعليم للخلق بما في الكتاب فنقش الكتابة ابتداء تعليم لهم بان يتبركوا
بذكر اسمه وحمده حين ابتدوا بقراءة الكتاب على ان الامتثال بالكتابة مقصود ايضا واما
قولهم لما ثبت للموجود العيني وجودات اربعة وجود في العين ووجود في الذهن ووجود في
العبارة ووجود في الكتابة ناسب ان يصدر كل نوع من الوجود بوجود الحق فذكر النوع
فاشار اولا الى ان الوجودات العينية هو وجود الحق واول المعارف الحقة معرفة الحق
واول الافكار والنقوش ذكر اسمه ونقشه فغير مناسب للمقام بل هو هذيان حيث جعلوا
الوجود الذهني والخطي واللفظي وجودات لله سبحانه الوجود تعالى عن ذلك علوا كبيرا الله
اسم خاص بذاته تعالى لا يطلق على غيره فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو المروي عن
ابي حنيفة والشافعي والغزالي وابي سليمان الخطابي وهو ايضا قول سيبويه والخليل وقيل
مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد
وقيل من اله وهو التحير ومرجعها صفة اضافية من كونه معبودا للخلايق وملاذا للعقول وقيل

وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل الذي لا يكون الا ما
يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية وفعلية ومن هذه
المعاني اشتقت الالوهية بمعنى المعبودية والخالقية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها
في الاصل صفة فقد انقلب علما والا لم يكن كلمة لا اله الا الله مفيدا للتوحيد كما انه لم يفد لا اله
الا الرحمن ولكونه مستجمعا لجميع الصفات كونه مشعرا بصفات الكمال للاشتهار ولهذا افتتح
بعد الحمد ثم الاصح انه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه الرحمن الرحيم هما بمنزلة ندمان ونديم اي
مريد الانعام للخلق واما معنى رقة القلب فمحال في حقه تعالى فمرجعهما صفة الارادة وقيل
معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية وعلى كلا المعنيين فالرحمن اعم من الرحيم
ولهذا يقال يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة فان انعمه منعم في الدنيا على من يحب وعلى من لا يحب
وفي الاخرة على من يحب فقط قال الحمد لله اقول الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمه وغيرها وقيل
هو اظهار الصفات الكمالية للمحمود فلا يختص باللسان بل قد يكون بفعل الجامد وهذا اقوى في الكل
لان دلالته وضعية قد يتخلف عنه مدلوله بخلاف الفعل فان دلالته عقلية قطعية لا يتصور فيها التخلف
ومن هذا القبيل حمد الله تع على ذاته وذلك انه حين بسط بساط الوجود على ممكنات لا تحصى ووضع
عليه موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات قطعية تفصيلية غير
متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور من العبارات مثل هذه الدلالات
ومن ثم قال عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك قال المتوحد اقول صيغة
التفعل ههنا بمعنى الاستفعال وهو احد معاني باب التفعل على ما صرح به صاحب الكشاف في المتكبر
ومثل ذلك بالنسبة الى الله تع يكون بمعنى الارادة وجعله ههنا للتكلف وهم ما اول لوابه تعسف بل
فرية حيث لا يستدله والجلال هو الاستغناء المطلق فمرجعه صفة سلبية وقيل عبارة عن انتفاء صفات

النقص عن موصوفه فرجعه صفة سلبية وقيل عبارة عن انتفاء صفات
النقص عنه وحصول جميع صفات الكمال له فيرجع الى الصفات السلبية
والثبوتية معا والمراد منه ههنا هو المعنى الاول او الاخير وعلى ارادة المعنى الاخير
ينبغى ان يجعل ذكر صفة الكمال فى الفقرة الاول وذكر الصفة السلبية فى الفقرة
الثانية من قبيل التصريح بما فهم التزاما او لبا وفيه بمعنى المصاحبة فكانه قال
الحمد لله الذى اراد ان لا يكون له شريك فى المصاحبة والملازمة للاستغناء
المطلق والاتصاف بالكمال والتنزه عن النقصان عن آخره بعد ان لم يكن له
شريك فى الاصل الوجود فيكون هذه الفقرة اشارة الى معنى قوله عم حكاية
عن الله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف فيكون
فيه براعة الاستهلال بالايماء الى طريقة المتكلمين اعنى الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وصفاته وافعاله فمعنى توحده بجلال ذاته انه تع كان فى
الازل واحدا لا شريك له فى شيء من الاشياء ووصف من الاوصاف ثم لما
اوجد العالم بقدرته واختياره واعطى الوجود اياه صار الوجود المطلق مشتركا
فبقى توحده بجلال ذاته من الازل الى الابد وعلى هذا المنوال توحده بكمال صفاته
هذا وقال بعضهم فى هذا المقام ثم التوحيد على ثلثة اقسام توحيد العامة وهو شهادة
كلمة التوحيد اما مستدلا او مقلدا وتوحيد الخاصة وهو اسقاط الاضافات
الظاهرة فى التاثير لا بالاستدلال بل بالكشف والعيان بان لا فاعل ولا مؤثر الا
الله وتوحيد اخص الخواص وهو فناء الخلق فى بقاء الحق حتى يشهد بان كل
شيء هالك الا وجهه وليس للخلق من الوجود نصيب الى هنا عبارته واقول قوله

فى الثالث وليس للخلق من الوجود نصيب ان اراد به ما قالت الطايفة الوجودية
من ان العالم خيال لا وجود الا للحق وانما يرى العالم موجودا بتعلقه بالوجود الحقيقى
والكثرة المحسوسة انما هو الكون فى الخارج وهو امر نسبتى فما زعمناه موجودات
من الاعراض والجواهر اظلال للوجود الحسى فهو مخالف للعقل حيث هو انكار
للضرورى كالسوفسطائية وللنقل ايضا لقوله تع خلق السموات والارض وقوله
انى خالق بشرا الى غير ذلك مما لا يحصى بل هو ماخوذ مما نقل عن قدماء الفلاسفة
اعنى ما قال فى المواقف نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته تع وجود مشترك بين جميع
الموجودات وممتاز عن غيره بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس زايدا عليه بل
هو عينه بخلاف ساير الموجودات فان وجودها زايد على ماهياتها وبطلانه
ثابت عند الكل وان اراد به ما قال المشايخ رحمهم الله من ان الله تع اذا تجلى للعبد
بصفة الوجود اضمحل عنده وجودات المخلوقات كاضمحلال ضوء الكواكب
بضوء الشمس كما وقع للجنيد قدس الله روحه حيث قال ما فى الوجود سوى الله
وهذه المقالة منهم مبنية على اصل عندهم وهو ان الانسان الكامل الحقيقة مرآة ذات
الحق وصفاته فاذا صفيت تلك المرآة وطريقه معلوم مشهور فيما بينهم صارت
مستعدة لتجلى الحق فاذا تجلى البارى لتلك المرآة فباى صفة تجلى لها يظهر فيها تلك
الصفة حتى ان كل صفة يبدو فى تلك المرآة وكل تصرف يظهر منها يكون للمتجلى لا
للمرآة كما وقع للنبى عم عند هزيمة عسكر الكفار بحفنة من التراب حيث
رماها على وجوههم قال الله تع وما رميت اذ رميت الآية وذلك لتجلى الحق له
عم بصفة القدرة وكسماع سليمان عم قول النملة مع بعد المسافة قال تع قالت

وانكار للعقل ايضا

فاذا احببته كنت له سمعا يسمع به وبصرا يبصر به ولسانا ينطق به

نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية وذلك لتجليه حلو هم بصفة السمع وامثاله
كثيرة والى هذا المعنى اشار النبي عم بقوله حكاية عن الله لايزال العبد يتقرب
الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعا وبصرا ولسانا
يسمع بي ويبصر بي وينطق بي فعلى هذا ينبغى ان تكون العبارة هكذا ويرى
وجود الخلق مضمحلة في وجود الحق بحيث لايبقى عنده لوجودهم عين ولا اثر
قال وكمال صفاته اقول المراد به الثبوتية والمعنى انه لايماثله شى من الموجودات
فى شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغيرهما اجل واعلى
مما فى المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما اصلا قال المتقدس اقول
وهو التبرى عن المعايب وقيل هو الذى لايدركه الاوهام والابصار
فهو صفة سلبية على الوجهين والفرق بين النعت والصفة ان النعت
لما فيه علاج كالضرب والقيام والصفة لما لاعلاج فيه كالعلم والزهد فيكون
النعت مبناه عن صفة الفعل والجبروت قيل من الجبر بمعنى الا
صلاح اى المصلح لامور الخلايق فانه تع جابر لكل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه
وقيل من الجبر بمعنى الاكراه اى يجبر خلقه ويحملهم على مايريد فمرجعه
على المعنيين صفة فعلية والواو والتاء فيه للمبالغة كما فى الملكوت والرهبوت
واضافة النعوت اليه من قبيل اضافة العام الى الخاص ولا يبعد ان يكون
بمعنى من فيكون هذه الفقرة اشارة الى صفة الفعل صريحا فكانه قال الله تع
وان اخرج العالم من كتم العدم الى صحراء الوجود الا انه ليس فيه استكمال
ذاته بجلاله وكونه مستغنيا على الاطلاق ولا فيه استكمال صفاته الحقيقية

مطلب

لانها كاملة غاية الكمال ولا فيه استكمال صفاته الفعلية لتنزهها عن
شوب النقص ومن هذا قيل ان افعال الله ليست معللة با
لاغراض فهذه الفقرة مؤكدة ومقررة فى المعنى للفقرة الاولى واعلم ان
فى معرفة الله تع ثلث مراتب احديها بالنسبة الى صفاته الفعلية و
الثانية بالنسبة الى صفاته الذاتية والثالثة بالنسبة الى ذاته تع وهى
وان كانت بالكنه محالا الا انها من المباحث الكلامية فاشار فى هذه
الخطبة الى جميعها بذكر الذات اولا وكمال الصفات ثانيا ونعوت الجبروت
ثالثا وايضا صفاته تع منقسمة من هذا المعنى الى ثبوتية والى سلبية فاشار
اليهما فيها بذكر كمال الصفات اولا وبذكر التقدس ثانيا كل ذلك لبراعة
الاستهلال قال والصلوة على نبيه اه اقول قالوا هى من الله الرحمة ومن
الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء لان معناها الحقيقى الذى هو الدعاء
لايجوز اطلاقه على الله تع فيراد لازمها وغايتها وهو الرحمة وانما جعلها من
الملائكة بمعنى الاستغفار لان الله خلقهم للاستغفار للمؤمنين هذا ويرد
عليه ان فيها جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز اللهم الا ان يحمل على عموم المجاز
مثل ارادة الخير قال ساطع حججه اقول الساطع المرتفع من سطع الغبار
والصبح اذا ارتفع والمراد من الحجج الساطعة المعجزات لانه هى غير القران
ومن واضح البينات المعجزة الباقية اعنى القران وفى هذا اشارة الى
مذهب اهل الحق فى النبى من انه لايشترط فيه شرط من الاعمال
والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات

ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما شرطه الحكماء كلها
في النبي بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل
رسالته حيث فرع وصف النبي على قوله محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته ولم يصفه بالنفس القدسية وغيرها من اوصافه عم في نفس
الامر قال هداة طريق الحق وحماته اقول الهداة جمع هاد من الهداية بمعنى بيان
طريق الحق والارشاد اليه والحماة جمع حام من حميته اي دفعت عنه وحفظته
عن التعرض له وفيه اشارة الى غاية الامامة التي هي من جملة مسائل هذا الفن
كما ذكر لبراعة الاستهلال قال فان مبنى علم الشرائع الخ اقول هذه الفاء
اما على توهم اما واما على تقديرها في نظم الكلام وقوله هذا في الظاهر شروع
في بيان سبب تاليف هذا الشرح وفي الحقيقة شروع في بيان مقدمة
العلم اعني ما يتوقف عليه الشروع في العلم وان سماها نفسه مقدمة الكتاب
والمقصود الترغيب في الفن وهي امور من جملتها مدح الفن ومنها بيان
شرفه ومنها بيان مرتبته فيما بين العلوم ومنها بيان واضعه ومنها بيان
وجه تسميته باسمه ومنها تعريفه ومنها التصديق بغايته ومنها التصديق
بموضوعية موضوعه فقوله مبنى علم الشرائع بيان مرتبته فيما بين العلوم وتضمن
مدح الفن ومعنى كون هذا الفن مبنى علم الشرائع اعني الذي يتعلق بكيفية
العمل وتفسيره بالفقه غلط فاحش وهو ظاهر وهو اصل الشرائع انما هو الكتاب
والسنة فان الاجماع يستند اليهما والاستدلال بهما يتوقف على اثبات
ان الله تع متكلم ومرسل للرسل موحي اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام

فيكون

فيكون علم الكلام مبناه فان المبنى عبارة عما يبتني عليه الجدار من الارض فالمبنى غير
الجدار كما ان علم التوحيد غير علم الشرائع ومعنى كونه اساس قواعد عقائد الاسلام
هو ان مسائله اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث
وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام
من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها
في اعتقاد كون صفاته متعددة فيكون اساس قواعد عقايد الاسلام لان الاساس
بعض الجدار لانه عبارة عن السفل الاسفل من الجدار وانه اندفع ما استصعبه قوم من
انه يلزم مما ذكر كونه اساس نفسه قال المنجي الخ اقول هذا اشارة الى غاية العلم
وغايته والغياهب جمع غيهب وهو شدة الظلمة فيناسبه الشك الذي هو عدم
ترجح احد طرفي الحكم فيبعد زواله بخلاف الوهم قال نجم الملة والدين اقول الاحكام
الشرعية من حيث انها مطاع لها دين ومن حيث انها مجتمع عليها ملة والمراد بالفصول
المسايل المتناسبة المفصولة عما لا يناسبها وهذا كناية عن حسن ترتيب مسائل
الكتاب فان مسائله في ترتيبها مفصولة عما لا يناسبها ومضمومة الى ما يناسبها
قال وانثناؤه نصوص حق اقول اي مسايل مبينة في اثنائه نصوص مذكورة في موضع ذكرها
لاثبات تلك المسائل لا انها مذكورة في هذا الكتاب والمقصود ان المسائل المورثة
في هذا الكتاب شانها ذكر قال طاويا كشح المقال اقول الكشح ما بين الخاصرة
الى الضلع الخلف وطيه كناية عن عدم الاطالة وهذا بالنسبة الى المباحث والتنقيح
والتجريد بالنسبة الى بيان كل مسئلة فلا استدراك والتجافي التباعد والاقتصاد
التوسط والاطناب التطويل بالمقال والاخلال الايجاز على وجه يودي الى الالغاز والتعمية

قال اعلم ان الاحكام الشرعية الخ اقول هذا اشارة الى موضوع العلوم الشرعية
اصلا وفرعا اعني المعلوم من حيث انه متعلق بالعمل والمعلوم من حيث انه
متعلق بالاعتقاد وسيشير الى موضوع انواعها مفصلة والاحكام جمع حكم
والحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب
او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لان قوله والعلم المتعلق
بالاول يسمى علم الشرائع الخ يدفع ذلك والثاني ايضا ليس بمراد والا لكان
ذكر الشرعية تكرارا ولظهور ان ليس المراد بالحكم نفس الخطاب بل ما
يثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة لان الخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو الكلام ففيه ارتكاب تجوز
بل المراد منه ههنا النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق ووصفها
شرعية لكونها ماخوذة من الشرع والشرع والشريعة ما شرع الله
تع لعباده من الدين اي اظهره وبينه وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من
النبي عم قال ومنها ما يتعلق بالاعتقاد الخ اقول لم يذكر ههنا الكيفية لان الاعتقا و
كيفية نفسانية وليس المراد ههنا تقسيم الاحكام الشرعية وحصرها حتى
يرد الاعتراض بخروج القصص وضرب الامثال وغيرهما مما لم يتعلق لا
بكيفية العمل ولا بالاعتقاد بل بيان تنوعها وتمايزها بتنوع متعلقها فان
من في منها للتبعيض واما الاعتراض بخروج معلومات سائر العلوم

الشرعية

الشرعية كاصول الفقه والحديث والتفسير فبعيد عن التوجيه قال والعلم المتعلق
بالاول اقول المراد من العلم ههنا معناه اسم الفن بمعنى الادراك وعلم الشرائع و
الاحكام اعم من الفقه لتناوله لاصول الفقه وقد غلط بعضهم في هذا المقام
غلطا فاحشا لانطوار الكتاب بذكره قال وقد كانت الاوايل الخ اقول هذا اشارة
الى بيان سبب عدم الحاجة الى وضع هذا الفن اولا وكذا الزمان ويتضمن سوالا
مقدرا وتقدير السوال هو انك تمدح هذا الفن بانه مبنى علم الشرائع والاحكام
واساس قواعد عقايد الاسلام الى غيره ولكن صح انه بدعة لانه لم يكن على عهد رسول
الله ولا على عهد الخلفاء الراشدين وكل بدعة ضلالة لقوله عم من احدث في امرنا
هذا ما ليس منه فهو بدعة وكل بدعة ضلالة قوله لصفاء عقايدهم تعليل مقدم
لقوله مستغنين بالنسبة الى علم التوحيد قوله ببركة صحبة النبي هذا للصحابة وقوله
وقرب العهد بزمانه للتابعين وقوله ولقلة الوقايع تعليل ايضا مقدم لقوله
مستغنين الا انه بالنسبة الى علم الشرايع والاحكام قال الى ان حدثت الفتن بين
المسلمين اقول هذا اشارة الى حدوث سبب مسيس الحاجة الى هذا الفن
بعد ان كان مستغنى عنه ويتضمن ايضا دفع السوال المقدر وفيه ايماء الى بيان
الحاجة من مقدمة الشروع قال الآمدي كان المسلمون عند وفات النبي عم على عقيدة
واحدة وطريقة واضحة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة
مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم في قتال مانع
الزكوة حيث قال عمر كيف نقاتل وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس

حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد
قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا
مما ادوه الى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تفضيل ابي بكر على
عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله
عثمان وفي خلافة علي ومعاوية الى غير ذلك وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا
فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل
الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث
وسبعين فرقة وقد اشار اليه الرسول عم حيث قال ستفترق امتي ثلثا
وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك
من معجزاته حيث وقع ما اخبر به فقوله فظهر اختلاف الاراء اشارة بيان الحاجة
بالتفصيل الى هذا الفن وقوله وكثرت الفتاوى والواقعات بيان لها بالقياس
الى علم الشرايع والاحكام قال فاشتغلوا الخ اقول هذا اشارة الى واضع الفن
من مقدمة الشروع اي اشتغل الاوايل من العلماء والمجتهدين من التابعين وتبع
التابعين بالنظر والاستدلال لتحصيل علم التوحيد وبالاجتهاد والاستنباط
لتحصيل علم الشرايع والاحكام وذلك كان الخلاف في القرانية او جمع القران
بين الدفتين على عهد ابي بكر والاختلاف في القرآت او وجب تعيينها على عهد عثمان
ولم يكن مجموعا ومكتوبا في زمان النبي عم قال وتمييز الاوضاع الخ اقول هذا
ليتمكن الناظر من المباحثة لاظهار الصواب في الوضع هو الرأي الذي يكون معتقدا

او ملتزما كالمذاهب المختلفة التي يلتزمها اهل الاديان قال وسموا ما يفيد
معرفة الاحكام العملية الخ اقول المراد من الحكم ههنا اثر الخطاب كالوجوب والحرمة
على ما اصطلح عليه الفقهاء فان الحكم في اصطلاحهم حقيقة فيما ثبت بالخطاب اعني
الوجوب والحرمة ونحوهما وهو اعني اثر الخطاب لا نفس الامر كصفة للعمل فان
الوجوب مثلا اذا نسب الى الخطاب يكون اثرا له واذا نسب الى العمل يكون
صفة له والمراد مما يفيد معرفة ذلك الحكم العلم المتعلق بالحكم بمعنى النسبة التامة
بين الامرين على ما سبق فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية
المتعلقة بكيفية العمل تصديقا مفيدا لمعرفة جزئيات الحكم بمعنى اثر الخطاب
اذا كانت حاصلة من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك الاحكام الجزئية
وانما فصلنا الكلام في هذا المقام بعض التفصيل لان البعض من فضلاء العصر
قد اورد فيه سؤالا وجوابا ناشيا عن عدم الاطلاع على حقيقة الحال قال ومعرفة احوال
الادلة الخ اقول عطف على معرفة الاحكام العملية فيتقيد بالكلام وهو العلم المفيد لمعرفة
احوال الادلة الشرعية اجمالا باصول الفقه فهو عبارة عن التصديق بالاحكام
الشرعية المتعلقة بالادلة المفيد لمعرفة المتعلقة بالاحوال الجزئية للادلة من جهة
افادتها الاحكام بمعنى اثر الخطاب اعني الوجوب والحرمة وامثالهما وانما ارتكبنا
بيان هذا العطف لانه وقع فيه له ايضا خبط فاحش قال ومعرفة العقايد الخ اقول
المراد من العقايد العقايد الجزئية المستفادة من العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية
المكتسبة من ادلتها وهو المجموع من العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عم
سواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وانما قلنا

المراد العقايد الجزئية بناء على استعمال المعرفة في الجزئيات قال لان عنوان
مباحثه كان قولهم الخ اقول عنوان الشيء اوله وقيل ظاهره الذي يدل على باطنه
وقد كانت كتب المتقدمين معنونة ومصدرة ابحاثها بقولهم الكلام في كذا وكذا
فسمي هذا الفن بذلك الزمان بعنوان مباحثه فبعد تغيير العنوان الى الباب
والفصل والمقصد والموقف والمرصد بقي الاسم بحاله قال ولان مسئلة الكلام الخ
اقول يعني ان مسئلة قدم القران وحدوثه اشهر مباحثه وسببا ايضا لتدوينه حتى
كثر فيه التقاتل وسفك الدماء اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال ل
فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القران فغلب عليه ذلك
الاسم تسمية للشيء باشهر اجزائه والمتغلبة اسم لمن ينصب نفسه للخلافة
بالقهر والغلبة من غير استحقاق لذلك قال كالمنطق للفلسفة اقول يعني ان لهم
نافعا علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في
مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الالية والخدمة ومن غير يسمى
خادم العلوم والة وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام
في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا قال ولانه اول ما يجب
من العلوم الخ اقول يعني ان وجوب تعلم العلم مقطوع به لقوله عم طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة واول هذا الواجب علم الكلام لان متعلقه احكام اصلية
ومتعلق غيره من العلوم الشرعية احكام فرعية والاصل مقدم على الفرع فاطلق عليه
هذا الاسم اولا لذلك اي لكون تعلمه وتعليمه بالكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره من
العلوم وان كان بسبب اطلاقه متحققا بعده للتمييز قال هذا هو كلام القدماء الخ اقول

اقول هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقايد بادلتها اليقينية فان كلام القدماء محصور
في العلم المتعلق بالاحكام الشرعية المتعلقة بالاعتقاد ولم يتجاوز الى الاحكام
العقلية المتعلقة باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في نفس الامر
اعني الحكمة النظرية للفلاسفة فان علم احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه
في نفس الامر مفوض عندهم الى الله العليم الخبير بل المهم عندهم معرفة ما به الفوز في
الدارين على قانون الشرع القويم والصراط المستقيم واما تعميم المتاخرين من المتكلمين
البحث الى الاحكام العقلية فلما دعت اليه الضرورة على ما سيجي قال ومعظم خلافياته
مع الفرق الاسلامية اقول انما قال معظم خلافياته لان بعض مسئلة الخلافية
مع فرق الكفرة كمقولتهم في التوحيد مثلا فان اهل الحق ان صانع العالم واحد
لا شريك له وخالفهم في ذلك الثنوية والمجوس والنصارى والفرق الاسلامية
كبارهم ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة
والناجية وللفرق فرق ولو فصلناها وما قال به كل فرقة لطال الكلام قال
خصوصا المعتزلة اقول قوله خصوصا منصوب على المصدر بعامل مقدر والمعتزلة
منصوب على انه مفعول به لذلك العامل المقدر ومحل ذكر العامل اما النصب على
الحال واما القطع على الاختصاص فتقدير الكلام اخص بكون معظم خلافيات كلام
القدماء مع الفرق الاسلامية اخص المعتزلة خصوصا اي مخصصا انا المعتزلة
من بينهم بالخلاف او اخصهم واعتني بشانهم في بيان باب الخلاف لانهم كانوا اكثر
وكذا قال اعتزل عن مجلس الحسن البصري الخ اقول وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال
يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة

اخرى يرتكبون الكباير ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب الحسن قال واصل
انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة
من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به
من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا
ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر
ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة
خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن
يخفف عليه العذاب ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل
واصل عنا فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة قال وتشبثوا باذيال الفلاسفة اه
اقول وذلك مثل قولهم بنفي الصفات الزائدة القائمة بذاته تعالى قال محمد
الشهرستاني شرعت الواصلية في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة
وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه تعالى عالما قادرا ثم حكموا بانهما
صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله
ابو هاشم وقالوا ان الله تعالى عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته واخذوا هذا القول
من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل
جميع صفاته سلوب واضافات وقالوا العلم ضد الجهل المركب والايمان ضد الكفر
في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول
الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها

وعدم

وعدم مطابقتها له الى غير ذلك من الاصول قال الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
اقول هذا السؤال من الاشعري مبني على قولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي وجواب الجبائي ايضا مبني على هذا القول وقول الاشعري بعد ذلك فان
قال الثالث يا رب الخ مبني على قولهم بان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى وذكر
بعضهم جوابا عن طرف الجبائي بانه لو قال الجبائي في جواب الثالث ان الايجاد
والابقاء ليس مما يجب على الله تعالى بل الواجب عليه اللطف لم يرد عليه الالزام واقول
استلزام وجوب الاصلح للعباد على الله تعالى ان يفعل بالعباد غاية مقدوره من الاصلح ولا
يترك من الاصلح شيئا من الاصلح مقدوره يدفع هذا الجواب واسم ابي الحسن الاشعري
علي وهو من نسل ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله والجبا بتخفيف الباء قرية
من قرى ششتر قال حاولوا الرد اقول اي طلبوا لان علم الكلام لما كان عبارة
عن العلم بامور يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية على الغير والزامه اياه بايراد
الحجج ودفع الشبه عنها كان عليهم لا محالة ان يدفعوا الشبه لكل مبطل ترد على العقايد الدينية
ولان من جملة فوايد علم الكلام ارشاد المسترشدين بايضاح الحجج لهم الى العقايد الدينية
والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم قال وهلم جرا اقول هلم اسم فعل بمعنى الامر يكون متعديا
ولازما فيكون بمعنى اقبل فيتعدى بالى وبمعنى احضر فيتعدى بنفسه فعلى المعنى الاول
يكون نصب جرا على التميز والى ان ادرجوا متعلقا بهلم وعلى المعنى الثاني يكون نصب جرا بهلم
والى ان ادرجوا متعلقا بجرا وهذه الجملة عطف على جملة فخلطوا او للاستئناف اي عطفوا
الانشاء على الاخبار ومتقدموا الكلام خلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة واقتبس من جهة
جر سلسلة الخلط الى ان ادرجوا او صحح جر سلسلة الخلط جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات

والالهيات واعلم ان الفلسفة على نوعين نظرية وعملية والنظرية منهم
من قبيل ما يتعلق بالاعتقاد وهى ثلثة اقسام طبعيات والهيات و
رياضيات والرياضى هو علم الهيئة وما يتوسل اليه فالحكمة النظرية من الحكماء
بمنزلة الكلام منا فلما خلطوا جلة انواع الحكمة النظرية بالكلام كاد لا يتميز الكلام
عن الفلسفة لولا اشتماله على الادلة السمعية واستمداده منها قال وما لحملة الخ اقول
اى سواء كان كلام القدماء او كلام المتاخرين هو اشرف العلوم واعلم ان شرف
العلم اما بالنسبة الى غيره من العلوم واما فى نفسه وشرفه فى نفسه اما باعتبار اجزائه
واما باعتبار غايته واما باعتبار ما يبتنى عليه من الدلائل فاشار الى الاول بقوله
لكونه اساس الاحكام الشرعية لابتنائها عليها ورئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه
فى ساير العلوم الدينية على طبق واشار الى الثانى بقوله وكون معلوماته اى مسائله
العقايد الاسلامية اى العقايد لاهل الاسلام المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله
وما يتفرع عليه من مباحث النبوة والمعاد واشار الى الثالث بقوله وغايته الفوز
الى آخره وما يتادى اليه الشىء ويترتب عليه يسمى من حيث الجهة غاية ومن حيث
يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما يتشوق اليه الكل طبعا يسمى منفعة وغاية الكلام
ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما بحيث لا يزلزله شبه المبطلين
ومنفعته فى الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل فى المعاملة التى يحتاج اليها
فى بقاء النوع على وجه لا يؤدى الى الفساد وفى الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر
وسوء الاعتقاد واشار الى الرابع بقوله وبراهينه الحجج القاطعة المؤيد اكثرها بالادلة
السمعية اما بالنسبة الى براهين ساير العلوم الشرعية فلانها قطعية وساير ها ظنية

واما بالنسبة الى الالهيات على طريق الفلاسفة فلانها مستندة الى الوحى المفيد
حق اليقين والتاييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم
بخلاف الالهى على طريق الفلاسفة فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم قال
وما نقل عن بعض السلف الخ اقول هذا جواب عن سوال مقدر تقديره انكم ادعيتم
ان هذا العلم من اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثته وقراءته
فاجاب عنه بقوله انما هو للمتعصب فى الدين ولم ينصف لما ان مقصوده
ترويج ما ذهب اليه وان كان غير حق والقاصر عن تحصيل اليقين ولم يعرف طرق الكلام
ولم يسعه اثبات المطلوب ولم يراع شرايط الاستدلال حق الرعاية فيؤدى نظره
القاصر الى فساد العقيدة والقاصد افساد عقايد المسلمين المتبدين غير المتقنين
فى العقايد الاسلامية والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين اى قصد
به التورط فى اودية الضلال بتمييز ما للفلسفة من المقال واما الطعن لال
المنقول عن السلف فهو ما ذكره الفقهاء فى الكبير بهذه العبارة تعلم الكلام
والنظر فيه والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى لما روى ان حماد بن ابى حنيفة
كان يتكلم فى الكلام فنهاه الاب عنه فقال له حماد قد رايتك وانت تتكلم فما لك
تنهانا فقال يا بنى كنا نتكلم وكل منا كان الطير على راسه مخافة ان يزل صاحبه
وانتم اليوم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه ومن اراد ان يزل صاحبه
ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه الى هنا عبارته وابو عبد الله
الاعلى نقل عن الشافعى انه يوم ناظر حفص الفرد من متكلمى المعتزلة قال لان يلقى
الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه بشىء من الكلام ولقد سمعت

من حفص كلام اسلافه قدر ان احكيه قال الامام حجة الاسلام ينبغي ان يخص بتعليمه من
فيه ثلث خصال التجرد له والذكاء والتقوى قال ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال
اي اقول لما كان تمام كلام المصنف اي قوله قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة
والعلم بها متحقق دالا على انه انما اورد هذا القول في هذا المقام للرد على السوفسطائية
يدل على ذلك قوله فيما بعد خلافا للسوفسطائية مع ان ذكره ليس بغرض عند الشارح رحمه الله
لان الرد عليهم مذهبهم كيف يمكن وهم منكرون لجميع الضروريات حتى الحسيات و
البديهيات فيبقى الاشتغال باثباتها عليهم والرد لمذهبهم الزام بمذهبهم وتحصيل
لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مستفادة الى الاكتساب
يدل على ما قلنا قوله فيما بعد والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية
لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار اراد ان يبين الكلام
اسم المصنف ههنا مجملا صحيحا فقال لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدث
على وجود الصانع اي اعلم ان الاستدلال على قسمين احدهما بالاثر على المؤثر ويسمى
انيا والثاني من المؤثر الى الاثر ويسمى لميا والمتكلمون اختاروا الاول في اثبات الصانع
لانه لا يتصور فيه غيره وفي توحيده وصفاته وافعاله لكونه اظهر وابين من المطالب
من القسم الثاني وبالكتاب في سائر السمعيات لانه لا يتيسر فيها غيره وغالب
استعمال الاول بالباء فيقال استدل بالدخان على النار وغالب استعمال الثاني
فيقال استدل من النار الى الدخان والى هذا اشار بقوله ثم منها الى سائر السمعيات
فان قلت ان وجود المحدث يدل على ان له صانعا بطريق دلالة الاثر على المؤثر
فما وجه دلالته على توحيده وصفاته قلت ان وجود المحدث المحكم الحادث لما دل على

على ان له صانعا دل على كونه واجبا لذاته دفعا للدور والتسلسل والواجب
لذاته لا يمكن الا ان يكون واحدا جامعا لجميع الكمالات بالفعل ومنزها عن جميع النقائص
فيعلم منه اتصافه بجميع صفاته الذاتية والفعلية ثبوتية كانت او سلبية فقد علم انه
متكلم مرسل للرسل ثم علم من خبر الرسول السمعيات ولهم ادلة كلية لكل
مذكورة في موضعه فان قلت ان اهل الباطل من الكفرة يقولون بثبوت
الحقائق قلت هذا لا يرد لان ذكر الشيء لا ينفي ما عداه او نقول اكثر من يقول بثبوت
الحقائق هو من اهل الحق في هذه المسئلة قال واما الصدق فقد شاع في الاقوال
اي اقول انما تعرض لهذا اشعارا بان المصنف انما اختار الحق على الصدق حيث
قال قال اهل الحق ولم يقل قال اهل الصدق لان فيه مبالغة لم تكن في الصدق
فكانه قال هذا القول للذين قولهم واعتقادهم ودينهم ومذهبهم مطابق للواقع
وليس هذا المعنى بشايع في الصدق وانما تعرض لمقابليهما اعني الباطل والكذب بناء
على ان الاشياء تعرف باضدادها مع ان فيه ايماء بان مقابل اهل الحق اهل الباطل
الذين لا اعتداد بقولهم واعتقادهم ودينهم ومذهبهم وكذلك في الصدق وللبعض
ههنا في الحق اكثار لا طائل تحته بل يورث استماعه الملال لعدم مطابقة اكثره
للواقع قال وقد يفرق بينهما اي اقول هذا الفرق بحسب المفهوم وما سبق بحسب
الاستعمال وبهذا الاعتبار ايضا الحق ارجح للاختيار من الصدق على ما لا يخفى
قال حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو اقول لا عبارة تراد فهما لان القوم
قد يجعلون ما به الشيء هو هو تفسير الحقيقة وقد يجعلونه تفسير الماهية قال الشريف
في شرح المواقف لكن الحقيقة هو بها هو وايضا انهم يذكرون احدهما مكان الاخر
ان

قال في التجريد وصدقه على كل شيء مغاير لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما
صدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده هذا الكلام
فقد ذكر اولا بلفظ الحقيقة وثانيا بلفظ الماهية الا ان الحقيقة ماخوذ من حق
اذا ثبت والماهية مشتقة عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء ما به يجاب عن السوال
بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السوال بكم ثم بملاحظة ماخذهما يفرق بينهما
على ما بينه بقوله وقد يقال الخ وما موصول مبتداء وبه صلته والشيء مبتداء ثان
وهو الاول مبتداء ثالث وهو الثاني خبره والمبتداء الثالث مع خبره خبر للمبتداء
الثاني والثاني مع خبره خبر للاول اعني ما واذا كان المبتداء عبارة عن الخبر استغنى
عن الضمير العايد من الجملة الى المبتداء كما في ضمير الشان والضميران اعني هو هو
عايد الى الشيء وحاصل المعنى ان كون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل
الجعل يتعلق بالانسان باعتبار وجوده قال فان قلت فهذا تعليل الشيء بنفسه
قلت معنى جعل الشيء سببا لنفسه بيان استغنائه عن السبب قال والشيء
عندنا الموجود اقول خلافا لبعض المعتزلة فانهم قالوا ان المعدوم الممكن شيء
بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير
الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة متقررة في الخارج لا بمعنى اطلاق
لفظ الشيء على المعدوم فانه بحث لغوي لا نزاع فيه فان الشيء في اللغة هو ما
يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم اتفاقا ثم ان هذه المسئلة من امهات المسايل
الكلامية اذ يتفرع عليها مسائل كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة ودلايل
الفريقين مذكورة في المطولات قال معناها بديهي التصور اقول اي معنى من الالفاظ

بديهي التصور فان المختار عندهم ان تصور الوجود بديهي لانه اي الشيء اعرف من الوجود فان
كل ما يعلم فانما يعلم بانه موجود ولا يعلم الوجود بشيء قال فان قيل فالحكم اقول منشاء
هذا السوال القول بالترادف بين الثبوت والتحقق والى هذا اشار بقوله فالحكم بالتحقق
قال قلنا انما نعتقد حقايق الاشياء الخ اقول اعلم انه لا بد في القضية من تغاير
وصفي الموضوع والمحمول ولو باعتبار كما اشار اليه بقوله ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض
ومحصله ان وصفي الموضوع والمحمول وان لم يتغايرا من جميع الوجوه فلا اقل
من ان يلاحظ وصف الموضوع بحيث لم يلاحظ في ضمن الملاحظة وصف المحمول
والا لم يفد الحكم باحدهما على الاخر والحكم بالثبوت على الحقايق مفيد لكون الحقايق
اعني مفهوم ما به الشيء هو هو في الصورة ملحوظة ومقصورة بكونها منسوبة في اعتقادنا
الى الاشياء بنسبة خاصة بين كل واحدة واحدة من الحقايق وبين كل واحد واحد من
الاشياء وبكونها مسمى باسامي المختلفة وانما لم يفد الحكم بذلك ان لو كانت ملحوظة
ومقصورة بكونها ثابتة في نفس الامر فلم يكن مثل قولك الثابت ثابت فان الموضوع
في هذه الصورة ملحوظ ومقصور بالثبوت كما ان المحمول ملحوظ كذلك لان اطلاق المشتق
على الشيء يفهم منه ثبوت ماخذ الاشتقاق له فان الضارب هو الذي يثبت له الضرب
فكان وصف المحمول في تلك الصورة ملحوظا ومقصودا على جهة ملاحظة وصف الموضوع
فلم يفد الحكم بان احدهما هو الاخر فكان لغوا ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
فان الموضوع والمحمول في هذه الصورة كلاهما ملحوظان بنسبة الاضافة الى المتكلم
واما ان الحكم فيها مفيد فبتاويل شعري الان شعري فيما مضى على معنى ان شعري الان

متصف بالفصاحة والبلاغة كما ان شعري فيما مضى كذلك قال كما يقال ان اجزاء
الوجود موجود اقول فان الحكم بالوجود على ذات وجب اتصافه بالوجود ينبغي
ان يكون لغوا غير مفيد بل هذا ايضا من الحكم على الحقايق بالثبوت الا ان الذات
الواجب الوجود لما كانت ملحوظة ومقصودة بكونها واجب الوجود في اعتقاد
الناس لا في نفس الامر كان الحكم عليه بالوجود في نفس الامر وفي الخارج مفيدا غير لغو
بل ربما يحتاج في تلك الافادة الى بيان واقامة دليل فان الحكم بان واجب الوجود
موجود نظري محتاج الى اقامة دليل فاحفظ ما فصلناه لك في هذا المقام فانك
لا تجده في كلام الاقوام ما يفي المرام فانه والله يهدي في ذلك المقام في اودية الاوهام
قال واما الفرس فحيث انه حيوان ناطق اقول اذا لوحظ ذات الانسان
من حيث الحيثية فقد لوحظ بالحيوانية فلا يفيد الحكم بالحيوانية عليه قال ومن
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها اقول هذا اشارة الى الرد على من استبعد
انقسام العلم الى التصور والتصديق لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور
بل ذكر وانه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقق وانما الكلام في التصور
بحسب الاسم وهو مردود فان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق
كما بين اللزوم والملزوم قوله والتصديق بها اشارة الى جعل الحقايق محكوما
بها وقوله وباحوالها اشارة الى جعلها محكوما عليها فان الحقايق قد تجعل في التصديق
محكوما بها وقد تجعل محكوما عليها قال متحقق اقول اي ثابت في نفس الامر فانا
نعلم بالضرورة وجودنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا ومحسوساتنا من الالوان
والاشكال والاصوات والطعوم والروائح ونعلم بان عقولنا تحكم بالضرورة بان

الكلا

الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك مما يشهد بتحققه كل عاقل بالضرورة والاستقلال
ههنا بان تحقق العلم في الذهن او في الخارج مما لا ينبغي قال المراد الجنس رد على
القايلين اقول يريد ان الحكم على الحقايق بالثبوت وعلى علمها بالتحقق لكونه ايجابيا
ليس مما يهمنا حتى يتعالى به على الجميع او على البعض بل الذي يهمنا الرد على القائلين
بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها فدعاهم
في المقامين سالبة كلية فيكفينا للرد عليهم موجبة جزئية لا ايجاب الجميع بالنظر
الى الافراد والجنسية بالنظر الى بعض الجميع فيتنافيان لانا نقول الجنس قد
يشمل الجميع ولو سلم فالمراد ههنا تحقق الجنس في ضمن الافراد قال خلافا للسوفسطائية
اقول فانا فقد المحصل والحق ان يصدر كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات
تضليل لطلاب الحق وعدم اطلاعهم على بين الشبه ووجوه فسادها بعيدهم
التشبث فيما يرد منه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا القي اليهم بادي الرأي قال
وهم العنادية اقول هم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون ان لا موجود اصلا
وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا
لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل بالادلة نفاته اولا
يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبته والحاصل انه ما من قضية نظرية او بديهية
الا ولها معارضة مثلها في العقول فلا اعتداد لشيء منها ويرد عليهم انكم جزمتم يقاومهما
بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا
لنفسه قال وهم العندية اقول هم الذين قالوا من اعتقد ان العالم حادث
كان حادثا وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم

ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بمحقق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي
يجد السكر في فمه مرا فدل ذلك على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك التقرير مما لا يخفى
فساده قال وهم اللاادرية اقول قيل هم افضل السوفسطائية القائلون بالتوقف
فانهم قالوا ظهر بطلان المتماثل في كل قضية البديهة اي الحاكم الحس والعقل فلا بد
من حاكم آخر وليس الحاكم هو النظر لانه فرعهما فوجب التوقف قال لنا تحقيقا اقول
اي ان لنا تحقيقا قال بعضهم في هذا المقام ان ارباب الفناء قالوا العالم خيال
لا وجود الا للحق والتحقيق المذكور لا يتم عندهم وكذا الالزام بالتعذيب بالنار
لانه يكون بتاثير الحق واقول ان ارباب الفناء ان ارادوا بقولهم العالم خيال
لا وجود الا للحق ان النظام المشاهد للعالم كان في الازل معدوما ثم انه سيصير
معدوما فيما لا يزال ولا وجود له في الازل والابد الا للحق ووجوده غير بالنسبة الى
وجوده كالخيال في عدم الاستقرار والاستمرار وانه من عطائه واحسانه وانه لو لم
يعطه لكان عدما صرفا لكان قولهم في الحقيقة موافقا لقول اهل الحق فيكون
التحقيق المذكور لهم لا عليهم تاما عليهم فيهم وان ارادوا انه لا وجود في نفس الامر
لهذا النظام المشاهد وان وجود الكل غير وجود الحق الواحد وان مشاهدة
الكثرة خيال وان نسبة الموجودات الى وجوده كنسبة الامواج الى البحر
فهو هوس باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع وانكار للضرورة المشاهدة
مثل انكار السوفسطائية لها بلا فرق وامثال هذه المقالات سفسطة
تورث الوهن في ايد المسلمين وعقائد الجهال على ارشاد الطالبين وقطاع الطريق
على السالكين والذي نفهم من كلام المشايخ المحققين وعليه انعقد عقايدنا ان اهل

لا بد التصفية في سلوكهم مقامات ومنازل ومراتب ومن جملتها ان
يتجلى لهم نور عكس جمال الحق جل جلاله فيضمحل جميع العالم في ذلك النور اضمحلال
انوار الكواكب في نور الشمس حتى لا يميز الموجودات من ذلك النور الالهي
في تلك الحالة كما لا يميز الحديد المحمى في النار من النار الا الحداد فلا يرون ولا
يشاهدون في ذلك المقام من الموجودات الا ذلك النور اينما تولوا فثم وجه
الله والمشايخ قالوا وهذا المقام مخاطرة عظيمة وابتلاء جسيم والتوحيد
المحمدي وراء ذلك رزقنا الله وجميع الطالبين قال ان لم يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبتت اقول قيل ان اريد بالتحقق الوجود الخارجي لم يلزم من عدم
تحقق النفي ثبوت المنفي كنفي المعدومات وان اريد به الوجود الذهني
فهم لا يقولون به والجواب ان النفي من اقسام الحكم وتحققه مطابقته للواقع
فان لم يطابق نفي الاشياء للواقع لم يفد للخصم وان طابق الواقع فهو من جملة
الحقائق فقد تحقق حقيقة في الواقع فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم
قال انما يتم على العنادية اقول قال قيل ويتم ايضا على العندية فانهم معترفون
بنفي ثبوت الحقائق حتى قال الشارح في شرح المقاصد لا يخفى ما في كلام العنادية
والعندية من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات ونفي على دون العندية
وان اعترفوا بنفي ثبوت الحقائق الا انهم لم يصروا عليه بل قالوا انه تابع للاعتقاد
فلم يمكنهم الالزام وقول البعض في هذا المقام ثبوت النفي والاعتقاد في الذهن
يستلزم ثبوت الذهني في الخارج فيتم الالزام على العندية ايضا مردود لانهم
لم يصروا على دعوى واحد بل قالوا مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم ما لم يقابل بالقياس

الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيضين حقا بالقياس الى الشخصين واما قوله انما
يتم على العنادية لان العندية لم ينكروا الحقايق الذهنية والنفي منها فبعيد عن
المقام بمراحل لان محصل ما قال به العندية نفي ما في نفس الامر لا انكار الماهية
الخارجية والاعتراف بالماهية الذهنية يدل على ذلك قولهم مذهب كل طائفة
حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر
شيء محقق قال قد يغلط كثيرا اقول التقليد المستفاد من قول الاخلة على القطاع
بالقياس الى الحس الغالط والكثير بالقياس الى التكرر يغلط بعد تحقق سبب الغلط
فمحصل الكلام ان بعض الحواس يغلط مرارا متعددة قال كالاحول اقول اي الذي
يقصد الحول تكلفا واما الاحول الفطري فغلطه يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف
على الصواب قال ومنها بديهيات قد يقع فيها اختلاف اقول فان كل مذهب من
المذاهب نوعي صاحبه فيه البداهة ومخالفوه ينكرونه ومن جملتها ان المعتزلة
قالوا الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ويدعون فيها البداهة وانكرها
الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات
قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة قوله فيعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة
يعني انه لا وثوق للبديهيات كما انه لا وثوق للحسيات فان من اجليها قولنا
النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان يعني ان الشيء اما ان يكون واما ان
لا يكون وحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم اي الكون
واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات
الواردة على الامرين ومن الامور الثلثة انما يتبين بانظار دقيقة قال قلنا غلط

الحس

باغ

الحس في البعض لا اقول قيل عليه ان اسباب الغلط غير محصورة فانا
نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونرى دايرة من النار وهي شعلة ونرى
الثلج ابيض وهو شفاف الى غير ذلك مما لا يحصى فلعل الكاغد لم يكن ابيض
ونراه ابيض بسبب خفي فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها فيه ولو
بيّن ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون انتفاء الاسباب بديهيا فلم يبرأ الحس
من التهمة ابدا والجواب ان حكم العقل في البديهي غير متهم بالفروع كالحكم بان
الاربعة زوج وان جميع احكام العقل مستندة ابتداء الى الحس فان النفس
في مبداء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم يأخذ مدركاتها من الحس فلو كان
الحس متهما كان العقل ايضا متهما لانه اصله وماخذ علمه فارتفع الامان عن
البديهيات راسا وهو خلاف ما اجتمع عليه العقلاء ولا مجال لان يقال هذا
انما يتم اذا لم يتفاوت البداهة والحق انها يتفاوت بحسب تصور الاطراف
فمن الحسيات لما كان تصور الطرفين بالحس وهو متهم فتقرر بداهة العقل
عن الجزم بحقيقته بل يجوز ان يكون فيه سبب خفي كما في الثلج مثلا بخلاف البديهي
العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لا يجوز فيه احتمالا للنقيضية لكون التهمة في
الاصل تهمة في الفرع قال والاختلاف في البديهي لعدم الالف اقول فان من
مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان
ونشأ عليه فانه لمجرد اعتياده به من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته
وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فلذلك وقع الاختلاف قال
او لخفاء في التصور اقول فان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع سلامة فطرة

النسبة بينهما فيتوقف البديهى على تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك وتعقلهما
على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعله في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه فلا
لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهى
بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى تجرد عن امثال ما ذكر قال
وسوفسطائيه للحكمة الخ اقول ينبغى ان تعلم ان السوفسطائية الى ثلث فرق يدل على
ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينتسبون الى هذه الطوائف الثلثة
وفي خاصة فساد مقالتهم يدل على ان ليس في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب
ولهذا قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل
غالط سوفسطائى في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا
اسم للغلط فسوفسطا معناه العلم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوفا
معناها محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة
قال واسباب العلم الخ اقول اعلم ان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان
منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وهو شامل للجهل ومنها
احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن
والجهل المركب والتقليد فهو غير شامل لجميع اقسامه ومنها ما يشمل التصور المطابق
والتصديق اليقينى على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم في تفسيره عبارات
الا ان المختار منها عبارتان لكونهما مطردتين ومنعكستين بخلاف غيرهما من العبا رات
ولهذا اوردهما الشارح رحمه الله في هذا المقام ثم اشار الى ضعف احدهما الاولى
صفة ينجلى بها المذكور لمن قامت به والثانية صفة توجب تميزا اى المعانى لا

يحتمل النقيض قال اى بنفسه ونحوه اقول فيخرج الظن والجهل اذ لا تجلى و
لا ظهور فيهما وكذا اعتقاد المقلد مخطئا كان او مصيبا لانه في الحقيقة عقد
على القلب وليس فيه انشراح وانجلاء للعقل قوله ما يذكر ويمكن ان يعبر
اشارة الى ان مقتضى المقام ان يذكر ههنا الشيء مكان المذكور وانما عدل
عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف
وايضا يتناول المفرد والمركب والكلى والجزئى واعلم ان هذا التعريف
للعلم على قول من يقول ان العلم صفة حقيقية قائمة بالعالم لا على قول من يقول
انه تعلق مخصوص بين العالم والمعلوم قال بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لها
اقول فيه اشارة بان هذا التعريف ليس بمرضى عنده بل التعريف المرضى
عنده هو الاول قوله صفة اى امر قائم بغيره توجب اى تلك الصفة لمحلها
وموصوفها تميزا اخرج به ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا قوله لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل
متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا يخرج الظن والشك والوهم فان
متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا الجهل المركب لاحتمال
ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول ما حكم به من الايجاب او
السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان
العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون
محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز والتميز لكن المقصود
هو الصورة العقلية اذ بها يتميز الماهية وينكشف ومتعلقه هو المقصود والتميز

في التصديق سواء كان اثبات او النفي ومتعلقه النسبة والطرفان قال بناء على
عدم التقييد بالمعاني اقول يعني ان من عرّف العلم بهذا يقول تميزا بين المعاني فيلزم
منه خروج ادراك الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية وقوله بناء على
انها لا نقايض لها لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع
بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا
اعتبر ثبوتهما لشيء اذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا واما اطلاق
النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او بمعنى العدول
فمجاز وعلى التاويل لا يتحقق فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق
لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد
شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
انسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي
وعلى هذا فقول الشارح في شرح المقاصد حيث قال ان الجهل المركب ليس بتميز
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان
ناطق محل نظر قوله على ما زعموا اشعار بان الاصح والمختار عند الشارح ان
التصورات لها نقايض بدليل ذكر اطلاق النقيض على اطراف القضايا على وجه
الشيوع وفيه ما مر قال ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام اقول قد يتوهم من
هذا الكلام ان المختار من التعريفين عند الشارح هو الثاني لا الاول وليس كذلك و
كيف لا وفي التعريف الثاني تكلفات لم تكن في الاول منها ان شموله لادراك الحواس
مبني على عدم التميز التقييد بالمعاني وللتصورات مبني على انها لا نقايض لها مع انه غير

مرضي عنده ومنها الاضطراب في تعيين محصل المعنى من قوله تميزا لا يحتمل النقيض قال
في شرح المقاصد ثم الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التميز ولما لم
يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد به صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض
وليس بشيء والحق اعتبار ذكره في متعلق التميز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا
مع انه لا يكون الا كذا علم وهو مع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه
صفة توجب للنفس تميزا للمعنى عندها بحيث لا يحتمل في متعلقه النقيض فانظر الى هذا
التكلف في اخذ محصل المعنى من التعريف الذي هو للكشف والبيان على انه منقوض
بالعلوم العادية فانها علوم قطعية يقينية مع انها محتملة عند العقل للنقيض مثل
العلم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا فانه علم عادي يقيني مع عدم انقطاع الاحتمال
العقلي عن انقلابه ذهبا وقال الشريف في شرح المواقف واعلم ان احسن ما قيل
في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به هذا واما قوله ينبغي
ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن فالمراد منه ان التجلي يصلح لان ين
يحمل على ظاهره اعني حمله على الانكشاف التام على ما هو الواجب في المطلق من انه
ينصرف الى الكامل انطبق التعريف على اصطلاح المتكلمين ولو ترك المطلق على اطلاقه
عند عدم القرينة الصارفة عن الظاهر انطبق التعريف على اصطلاح غيرهم فان قيل
العلم عند المتكلمين هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا يكون العلم
بهذا المعنى الا تصديقا يقينيا فشمول التعريفين لادراك الحواس يبطل عكسهما
لان ادراك الحواس منحصر في التصور وايضا فيتوهم من شمولهما للتصورات ان
التصور لا يتصف باليقينية وايضا طعن الشارح في التعريف الثاني بقوله لكنه لا يخلو

غير اليقينيات يرد على هذا التقدير قلت المراد من العلم في هذا المقام هو العلم
للخلق مطلقا لا ما هو المصطلح عند المتكلمين يدل عليه ذكر قول المصنف في اسباب
العلم للخلق قال من الملك والانس والجن اقول انما خص هذه الثلثة بالذكر لانحصار
ذوي العلم من المخلوق عند اهل الحق فيهم بخلاف الحكماء فانهم يثبتون للافلاك
شعورا وانهم يثبتون للمجردات علما وانه بغير سبب قال فانه لذاته اقول
يعني ان علمه تعالى يتبع الصفة الحقيقية القايمة بذاته مقتضى ذاته وان علمه يتبع التعلق
مقتضى علمه القايم بذاته لا بسبب خارج من ذاته كما هو الشان في المخلوقات
قال ان كان من خارج اقول اي خارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة
غير المدرك فالحواس اعلم ان الادراك هو تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك وهو على اربع مراتب احساس وتوهم وتخيل وتعقل فالاحساس ادراك
الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة
خاصة بينها وبين المدرك فعلى هذا يكون الحواس من المدرك وقد وقع في كلامه
نسبة الادراك الى الحواس حيث قال فانه وان كان شاملا لادراك الحواس
الا ان الذي استقر عليه راي المحققين من الحكماء ان حقيقة ادراك الشيء حضوره
عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل
الذي هو المدرك او آلته فعلى هذا لا يكون الحواس من المدرك فكلامه ههنا مبني على
هذا قال من غير تاثير لحاسه والخبر والعقل اقول على ما هو مذهب اهل الحق و
حاصل السؤال الترديد بان قال ان اردت بالسبب السبب الحقيقي فلا شيء مما ذكرت
يكون سببا وان اردت السبب الظاهري فهو العقل لا غير وان اردت السبب في

الجملة

في الجملة فهو غير منحصر في الثلثة ومحصل الجواب اختيار الشق الاخير من الترديد
وبيان وجه الترجيح في اختيار هذه الثلثة من بين الاسباب في الجملة قال
فلما هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة اقول تدقيقات الفلاسفة هي الاشتغال بتفاصيل الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات وباثبات الحواس الباطنة
والتفصيل والتعيين في مدركاتها وساير ما انعقد عليه مباحث الفلاسفة
وانما ذمهم فانه لما كان بحثهم عن احوال الموجودات الخارجية على ما هي عليه في
نفس الامر لزمهم في مواضع احتياجهم التعيين والتفصيل في القوى الدراكة
واجناسها وانواعها واشخاصها وكيفية تعلقها بمدركاتها والتفصيل
في ادراكاتها وبيان اجناس الادراكات والتفصيل في انواعها واما مشايخ اهل
الحق خصوصا القدماء منهم فمقصودهم الاستدلال بوجود المحدثات على وجود
الصانع وصفاته وافعاله وساير ما يترتب عليه والحاصل ان مقصودهم الاهم
معرفة المبداء والمعاد وما به الفلاح في الدارين على قانون الشرع واما معرفة تفاصيل
حقايق الموجودات وما عليه الوجود في نفس الامر وساير ما يماثلها فعلمها مفوض
عندهم الى خالق القوى والقدر فبملاحظة هذا المقصد لا بد ان ينحصر اسباب العلم
في الثلثة على ما بينه ان في قال المسماه بالحس المشترك والوهم اقول الحس المشترك
قوة في الدماغ يدرك جميع ما يدركه الحواس الظاهرة بعد غيبة المادة والوهم قوة
في الدماغ يدرك المعاني الجزئية المتعلقة في الجزئيات كصداقة زيد وعداوة عمرو وانما
خصهما بالذكر لكونهما مدركين من بين ساير الحواس الباطنة بخلاف غيرهما فانها

معينة للادراك بالحفظ اما للصور واما للمعاني او بالتصرف فيها قال في العلم بان لنا
جوعا وعطشا اقول هذا من الوجدانيات وهي ما يدركه الوهم في نفسه او قوته
قال وان كان في البعض باستعانة من الحس اقول كما في الحدسيات والتجربيات
فان مستندهما الحس والمشاهدة والفرق بينهما ان السبب في التجربي معلوم الكيفية
مجهول الماهية وفي الحدسي معلوم بكليهما قال في حاسة بلغ القوة الحاسة اقول
هذا احتراز عما يقال في اللغة الحواس الخمسة الارضية وفي الصحاح وحواس الارض
خمس البرد والبرد والريح والجراد والمواشي قال فلا يتم ولا بناء على الاصول الكلامية
اقول فان اثباتها مبني على ان النفس جوهر مجرد واحد وان الواحد لا يصدر عنه شيئان
فان ما يدل ما قال الحوايج اثباتها هو ان الانسان فيه ادراك وحفظ للمدرك وتصرف فيه
بالتركيب والتحليل والمدرك قد يكون صورا وقد يكون معاني والنفس بسيطة لا يصدر
عنها هذه الافاعيل المختلفة فلا بد لها من قوى غير النفس حتى يمكن ان يصدر عنها هذه
الافاعيل وكل هذه المقدمات ممنوعة على الاصول الاسلامية اذ بها ان الكل بخلق
الله تعالى وان الله قادر مختار وان الواحد يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد الى غير ذلك
وبعضهم في هذا المقام تطويل وتمهيد مقدمات لا طائل تحته بل اكثرها غير مطابق
للواقع قال بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اقول فانه اذا وجد سبب
الصوت اي القرع العنيف او القلع العنيف في موضع يتكيف سواء ذلك الموضع
بكيفية الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى ان ينتهي بحسب قوة الصوت وضعفه
ولا يسمعه الا السامع الذي يقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء ويدل على ذلك
زمانا بسبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه

زمانا

زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف
على وصول الهواء لما كان كذلك ثم لهم تردد في انه اذا وصل الهواء المتموج الى
الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج
ايضا والحق هو الاخير بدليل ادراك جهة الصوت وحاله من القرب والبعد
فانه لو لم يسمع الا ما يقوم به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون
الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت لم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان
اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث انه في اول مسافة الوصول لم يميز
بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد قال يعني ان الله يخلق
الادراك في النفس عند ذلك اقول لانهم يسندون جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى لكن
بطريق جري العادة ولهذا يتأخر خلق الادراك الى وصول الهواء المتموج الى
الصماخ قال وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين الخ اقول قد تقرر في علم
التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول
مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر
النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ويحدث تجويف الملتقى
بجمع النورين ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا
الى الحدقة اليسرى وينبسط فوهاتهما حتى يشتمل على الرطوبة التي تسمى زجاجية
قال يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال الخ اقول كيفية الادراك بالانطباع
شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا

قابلها متلون مضيئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المراة لا بان ينفصل من الملون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل
صورته في المراة او في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة
مع توسط الهواء المشف قال والحركات اقول لان الحس اذا شاهد الجسم
في مكانين ادرك منه هيئة مخصوصة وهو معنى ادراك الحركة فلا يرد ان الكون
من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس قال لمخالطة الرطوبة اقول الرطوبة اما
ان تتكيف بكيفية الطعم فتصل الى العصب فتكون الرطوبة هي المحسوسة في الحقيقة
او ينتشر بها اجزاء المطعوم فتصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون الرطوبة
مسهلة لوصول الهواء المحسوس لا محسوسة في نفسها قال في جميع البدن اقول
اي في ظاهر جميع البدن واما باطن البدن فبعض الاعضاء ليس فيه قوة اللمس
كالكلية والكبد والطحال والرية فان عدم الحس انفع له لئلا يتاذى بملاقاتها
من الحار اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان
لما فيه لذع والرية فانها دائمة الحركات فيتالم باصطكاك بعضها ببعض ولو
الا لجزع الحار ومصب ومصعد للمواد فيتاذى بذلك والحكمة في عموم قوة اللمس
حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد ونحو ذلك اشارة الى كثرة المحسوس
بتلك القوة مثل البلة والجفاف واللزوجة والهشاشة واللطافة والكثافة
واللين والصلابة الى غير ذلك قال عند التماس والانضغاط به اقول بان ينفعل
عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت البعيد ايضا
لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اي دفع

الضار وجلب النافع قال لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اقول فانه
اذا بطل لشخص قوة اللمس من ذلك الشخص الادراك المخصوص بتلك القوة قال
فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج اقول في احد الازمنة اي يكون بين الطرفين
في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيتين
او سلبيتين فيكون صادقا او لا يطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا فيكون
كاذبا والتفصيل ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك
او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون
بينهما في نفس الامر نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فطابق
من النسبة الحاصلة في الذهن المفهومة من الكلام لتلك النسبة
الخارجية بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب وهذا معنى
مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع
واردت به الاخبار الحالي فلا بد له من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا
اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشائي فانه لا خارج له
تقصد مطابقته بل البيع حصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له قال
وقد يقال ان الخ اقول الصدق والكذب اعني المطابقة وعدم المطابقة في الحقيقة صفة
للكلام لا للخبر ولا للمخبر فيكون الصدق والكذب للمخبر من قبيل الوصف بحال متعلقه
لحسن غلامه وكذا الحال في المخبر الا انه اذا وصف بهما الخبر يكون الوصف بحال
متعلقه واذا وصف بهما المخبر يكون الوصف بحال متعلق متعلقه ولهذا قال
في المخبر وقد يقال ان تقيد المخبر للتقليل قال لما انه لا يتم دفعه الخ اقول

فيه اشارة الى انه لا بد في الخبر المتواتر من تعدد المخبرين الا انه غير
متعين العدد وكان رد لما وسالة بعضهم من اشتراط خمسة
او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين مولا من غير دليل
قال لا يتصور تواطيهم الخ اقول المتواتر قضية يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى الحس مبلغ كثرة تمنع تواطيهم
على الكذب فينضم الى العقل سماع الاخبار والى العقلية قياس خفي
هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع فيكون الحاصل من التواتر
علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات
كالمحسوسات قال ومصداقه اقول انما يعلم به صدقه يريد ان كل صادق
لا بد له من مصداق فكما ان مصداق خبر الرسول التاييد بالمعجزة كذلك
مصداق الخبر المتواتر وقوع العلم من غير شبهة فكان الخبر المتواتر
مما يكون مصداقه معه فمن اعتبر في المتواتر عددا معينا فقد احال فان
ذلك مما يختلف بحسب الوقايع بل الضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا
حصل اليقين فقد تم العدد قال والاول اقرب وان كان ابعد اقول
طريقة العربية انه اذا كان معطوف يحتمل العطف على امرين قبله فالاولى
ان يجعل معطوفا على اقربهما فههنا ان جعل معطوفا على الاقرب كان الكلام
على منهاج واحد وان جعل معطوفا على الابعد كان على منهاجين فالاقرب معنى العطف
على الابعد فان العلمين خير من علم واحد على انه ليس في تقييد الملوك الخالية بكونهم
في البلدان النائية اي البعيدة كثير معنى قال فههنا امران احدهما الخ اقول

اقول انما اشتغل باثباته بداهته لان منهم من ينكر بداهته نظرا الى اشتماله
على قياس خفي فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هولاء مع كثرتهم
واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار
عن الواقع لكن المحققين على انه ليس بنظري لعدم افتقاره الى ترتيب
المقدمتين ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه الا ان الضروري
في ايجاب المتواتر العلم بمعنى ان النفس مضطرة اليه يدل على ذلك قوله
فانا نجد من انفسنا بوجود مكة الخ واما في العلم الحاصل به فيمنع انه لا يفتقر
الى الاستدلال وترتيب المقدمات يدل على ذلك قوله لانه يحصل للمستدل
وغيره حتى الصبيان فانهم يعرفون آبائهم وامهاتهم وغير ذلك بالتواتر
قال واما خبر النصارى بقتل عيسى الخ اقول ذكره في تفسير قوله تعالى وقولهم
انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم الآية ان اليهود اجتمعوا على قتل
عيسى فهرب منهم ودخل في بيت فامر ملكهم رجلا ان يدخل عليه واسمه
يهوذا فجاء جبرئيل ورفع عيسى عم الى السماء فلما دخل الرجل البيت
لم يجده فالقى الله شبه عيسى وشكله عليه فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى
فقتلوه وصلبوه فعلى هذا ينبغي للشارح ان يقول واما خبر اليهود بقتل
عيسى ولكنه ذكره في تفسير قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه الآية
ان بعض اليهود قالوا نحن قتلناه وقال بعض النصارى نحن قتلناه ايضا
قال في كتاب الملل والنحل كبار فرق النصارى ثلث الملكانية
والنسطورية واليعقوبية والكل اجمعوا على ان عيسى قتل وصلب فلعل

كلام الشارح ههنا على هذا فهذا ماخذ نقلهم عن قتل عيسى عم فاين التواتر
من هذا واما خبر اليهود بتابيد دين موسى عم فلانه لو كان كذلك لا
حتجت به اليهود على محمد عم ولو احتجت به لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر
الدواعي على نقله ولا تواتر فيه اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن
الراوندي لليهود ولانه لو لم يكن هذا النقل افتراء على موسى عم لما ظهرت المعجزات
على ايدي عيسى ومحمد عليهما السلام قال فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن
اقول هذا معارضة على الامر الاول من قوله فههنا امران وقوله فان قيل الفرد بل
الخ معارضة على الامر الثاني قال كالسمنية اقول بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة
الاصنام منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم يقولون بالتناسخ وبانه
لا طريق الى العلم سوى الحس والبراهمة منسوبة الى برهم وهو ايضا اكبر اصنامهم
والمشهور انهم يستكرهون ذبح البقرة والكل لجهلها وشبهتهم في هذا ان المتواتر
اجتمع مما لا يوجب العلم وهو الاحاد وكل مجتمع مما لا يوجب العلم فهو اولى
بان لا يوجبه قال والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد الخ اقول هو من قال الله له ومن
اصطفاه من عباده ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني
او نحو ذلك من الالفاظ وانما قال المؤيد بالمعجزة اشارة الى انه لولا التاييد بالمعجزة
لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق من الكاذب وفيه رد على الاباحية من الخوارج
حيث قالوا يجب قبول قوله قبل اظهار المعجزة فعلى هذا يكون الرسول والنبي
كلاهما بمعنى واحد يؤيده قوله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين
ومنذرين وانزل معهم الكتاب قال وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم اقول

ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي بعطف النبي على الرسول
فانه يدل على تغايرهما قال القاضي البيضاوي في تفسير هذه الاية الرسول من
بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع
سابق كانبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام
ولذلك شبه النبي عم علماء امته بهم ويدل عليه انه عم سئل عن الانبياء فقال
مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسل منهم قال ثلث
مائة وثلث عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا
عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له الى ههنا كلامه ويرد على الاخير ما روي من ان
الكتب المنزلة من السماء مائة واربعة فالاربعة على داود وموسى وعيسى ومحمد عليهم
السلام والمائة على خمسة من الانبياء ولا يرد هذا المروي على ما في الشرح من قوله وقد
يشترط فيه الكتاب حيث لم يشترط الانزال عليه فيجوز ان يحكم رسول بكتاب انزل
على غيره قال والمعجزة امر خارق الخ اقول المعجزة ماخوذة من العجز الذي هو المقابل
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى
ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في
الحقيقة وقيل للمبالغة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع
وعدمه كعدم احراق نار نمرود وانما قال خارق للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجزة تنزل
من الله منزلة التصديق بالقول فما يكون معتادا كطلوع الشمس كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك وقوله قصد اظهار من ادعى الخ خرج
الكرامة والشعبذة والسحر وان ادعى الساحر النبوة لان ظهور خارق العادة مستند

صدق

الى الله تعالى فاظهاره لتصديق الكاذب ممتنع منه تعالى لانه تسوية بين
الصادق والكاذب والنبي والمتنبي وهو قبيح محال على الله تعالى اما عند المعتزلة
فلان خلق القبيح قبيح واما عند اهل السنة فلانه حكيم والقبيح لا يليق به والتفصيل
انه لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر والخرق ان
لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كخلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو
المذهب في السحر عند جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجز فلا اشكال وان بلغ
السحر حد الاعجاز فاما ان لا يكون بدعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا
انه لا التباس او يكون مع ادعاء النبوة فلا بد من احد الامرين اما ان
لا يخلقه الله تعالى على يديه او ان يقدر غيره على معارضته ولا يخلق فينا العلم
بصدقه مكلفا على اجرائه عادة والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله الحكيم
فقوله قصد صفة لقوله امر خارق للعادة فكان مغنيا عن التقييد بعدم المعارضة
احترازا عن السحر واما احياء الدجال واماتته وان سلم نبوته فغير مقرون بدعوى
النبوة لانه عليه اللعنة لا يدعيها بل يدعي الربوبية فالحاصل ان العلم الحاصل عقيب
ظهور المعجز على يدي مدعي النبوة علم عادي قطعي فلا ينفيه احتمال ان يكون هذا منه
تصديق الكاذب في دعواه في نفس الامر كما لا ينفي العلم بالمحسوس عقيب الاحساس
احتمال غلط الحس عقلا فمن شك في امر المعجز فليشك في امر الحس الذي هو
ماخذ العلم الانساني بل الشك هنا اولى لكثرة غلط الحس بخلاف العلم بصدق النبي
عقيب ظهور المعجز فانه عقلي لم يتخلف اصلا قال اي الحاصل بالاستدلال اي
النظر في الدليل اقول اعلم ان الاستدلال له معنيان احدهما اعم وهو النظر

في الدليل سواء كان من العلة الى المعلول او من المعلول الى العلة
والثاني اخص وهو الاستدلال من المعلول الى العلة فقط ويسمى عكسه
تعليلا فقوله اي الحاصل بالاستدلال لبيان معنى باء النسبة وقوله اي
بالنظر في الدليل لبيان ان المراد من الاستدلال هاهنا هو المعنى الاعم
لا الاخص قال وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى اقول الدليل قد
يقال للموصل الى التصديق وهو بهذا المعنى المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب
وهو اصطلاح المنطق وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتامل فيه ويستنبط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري فيعم المفرد والمركب وذكر الامكان لان الدليل
لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يوصل
بالفاسد اليه وذكر ان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته كالعالم فان جهة
دلالته على وجود الصانع من جهة الحدوث او الامكان فان الحاجة الى
الموجد انما هي من تلك الجهة لا من جهة كونه جوهرا او عرضا او غير ذلك وقوله
الى العلم بمطلوب يخرج الامارة لانها لا توصل الى العلم بل الى الظن ومنع
الاستدلال على هذا هو التوصل الذي المذكور واعترض على هذا التعريف بان
ذكر الامكان مفسد له لان المراد اما الامكان العام او الامكان الخاص
واياما كان يكون مفهوم التعريف ان سلب التوصل ليس بضروري
او سلبه واثباته ليسا بضروريين فيلزم منه ان يكون كل شيء دليلا
على اي شيء يراد وهو ظاهر البطلان اقول لهذا الاعتراض وجه لو امكن

التوصل من كل شيء الى اي مطلوب يراد حتى من قدم العالم الى وجود الصانع
او من الحجر الى الحيوان وظاهره انه ليس كذلك قال وقيل قول مؤلف من قضايا
يستلزم لذاته قولا اخر اقول هذا اصطلاح المنطقيين وتمييز مناسب لما اصطلح
عليه المتكلمون من ان ادلة الشرع الكتاب والسنة والاجماع وان العالم دليل
على وجود الصانع ومع هذا ففيه استدراك لان القول في المؤلف وان اكتفى
التاويل بان معنى تقدير التوقف مركب تركيبه من قضايا ومنقوض ايضا
بالقضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وان اجيب بان المراد
بالقضية في التعريف ما كانت بالعرض المستقلة والقضية المركبة وان
كانت مركبة من قضايا لان احديهما لما لم يكن بالعرض المستقلة فكانها
لم تكن قضية فلم يكن تركيبها من قضايا وفي الاستدلال على هذا التعريف تحصيل
الدليل بالقول اي في ترتيب المقدمات مع سائر الشروط المعتبرة التي من جملتها
التنقيح جهة الانتاج وكيفية اندراج الاصغر تحت الاكبر او لا استلزام
الا مع وتفصيل الشروط وكيفية التاليف مذكورة في الكتب المنطقية قال
فيما يحتاج او فيه اقول هذا المعنى الثالث للدليل هو المعتبر في العرف العام
وانعقد عليه اصطلاح اهل الخلاف وكونه اوفق بالكلام من حيث اعتبار اللزوم
فيهما بالنسبة الى المدلول واعتبار التوصل بالفعل الى العلم بالمدلول فيهما
وفي خروج الدليل عن كونه دليلا قبل الاستلزام بل لو كان وفي كون معنى الاستدلال
فيهما معنى تحصيل الدليل وفي قلة المناسبة بينهما وبين اللغوي اذ الدليل في
اللغة هو المرشد وما به الارشاد وظاهر ان الوصول بالفعل غير معتبر ههنا

واما موافقته للاول ففي الشمول للمفرد والمركب قال فللقطع بان من ادعى
انه نبي بين المعجزة الخ اقول يعني انه علم يقيني قطعي عادي كسائر العاديات
لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقعه على روسهم وقال ان كذبتموني
وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب فمن شك فيه فاول له ان يشك في العلوم
كلها ضروريها ونظريها ومشاهدها ومعقولها كالسوفسطائية وذلك لان الانسان
في مبدا الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات
تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صور الكلية لحكم على بعضها ببعض
ايجابا او سلبا اما ببداهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء
اخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات
لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا
فقد فقد علما هو انه لا اعتماد على ادراك الحس عقلا فانه يغلط كثيرا فانا
نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وكالعنبة في الماء نرى
كالاجاصة والكبير المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة والقطرة
النازلة يرى خطا مستقيما والشعلة الدوارة بسرعة يرى دائرة
فاول ان لا يعتمد على ما يتفرع عليه من العلوم بخلاف الاحكام العقلية في علم
صدق من ادعى انه على يد المعجزة تصديق تعالى له فانه مجرد احتمال عقلي غير واقع اصلا
حتى ان الكفرة لو علموا معنى السحر لم يلتبس عليهم صدق الانبياء عقيب ظهور المعجزة

على ايديهم كما لم يلتبس على سحرة فرعون صدق موسى حين عاينوا امر العصا
هذا ولكن افادة خبر الرسول العلم انما هو في امر الاخرة لا في امر الدنيا فلا يرد
حديث تابير النخلة قال والعلم الثابت به اي اقول هذا جواب عن سوال مقدر تقريره
ان خبر الرسول لما كان موجبا للعلم الاستدلالي والعلم الاستدلالي لا يجب ان يكون
يقينا فكيف يعد المتكلمون من اسباب العلم مع ان العلم عندهم انما هو اليقيني
ومحصل الجواب ان العلم الاستدلالي تابع لما يستند اليه يقينا وظنا وهذا
هذا العلم اي العلم الحاصل بخبر الرسول مثل المحسوسات والبديهيات
والمتواترات في عدم احتمال مقتضاه النقيض بل هذا اقوى واولى على ما مر
آنفا قال قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول اقول محصل هذا الجواب ان ما يكون
من جملة اسباب العلم انما هو نفس اخبار الرسول واما التواتر فطريق
وصول خبر الرسول الينا على ان الطريق في وصوله الينا غير منحصر في التواتر
فكيف يرجع الى القسم الاول قال او غير ذلك انما امكن اقول هذا الامكان
مفروض لا يحتمل له وقوع فان طريق وصول خبر الرسول الى الامة منحصر في
السماع منه والاخبار عنه لان الالهام ليس من جملة الاسباب عند اهل
الحق على ما اختاره المص اللهم الا لبعض الآحاد علما فان ان في
والاظهر انه اراد الخ قال واما خبر الواحد فانما يفيد العلم الخ اقول لم يذكر
الخبر المشهور لان في افادته اليقين او الظن ترددا اعلم ان خبر الرسول
لا يخلو من ان يكون راويه في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم
على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول

اولا

اولا يصير كذلك بل راويه آحاد والاول متواتر توجب علم اليقين فيكفر
منكره والثاني مشهور توجب علم الطمانينة وهو علم تطمئن به النفس
وتظنه يقينا لكن لو تاملت فيه حق التامل علمت انه ليس بيقين
فلا يكفر جاحده بل يصير مبتدعا والثالث خبر الواحد توجب غلبة الظن
فيكون دليلا في العمليات دون الاعتقاديات قال ولهذا لزم البينة على
المدعي واليمين على من انكر اقول اعلم ان العلم بان هذا صوت المخبرين
ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول كلام النبي عم هو المستفاد
من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انه ضروري
او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي واليمين على المنكر
كسبي قال بدلالة العقل الخ اقول لان المطلق ذكر مطلقا من غير تقييد
في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة فيجب ان يكون عاما باقتضاء العقل
وكذلك ايضا ذكر الخبر مطلقا بلا قيد من القيود في قوله والخبر الصادق
فيقتضي العقل ان يكون سبب العلم نفس الخبر لا الخبر مع انضمام القرينة
اليه قال فحكمه حكم خبر الرسول اقول في انه خبر وصل الينا ممن ظهر على يديه المعجز
تصديقا لمقاله وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع وان نسب النبي
ذلك الخبر الى الله او الى الملك قال وخبر اهل الاجماع حكم المتواتر اقول في ان كل
واحد منهما يفيد العلم القطعي وفي كل واحد منهما يصير به الظني قطعيا لانه وان كان
سند الاجماع ظنيا لكن يصير الحكم بالاجماع قطعيا كما ان خبر الآحاد قبل التواتر
ظني فكان بالتواتر قطعيا وفي ان العلم الحاصل منهما يستند الى مجرد الاخبارات

المتكثرة فذلك يغني عن ذكر الا ان العلم الحاصل بالاجماع استدلالي وبالتواتر
ضروري والاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي وانما
كان في حكمه ولم يكن نفسه لان المتواتر لابد وان يستند الى الحس بخلاف الاجماع
قال وهو قوة للنفس اقول اي النفس الانسانية وهي الروح المسماة بالنفس العاقلة
والنفس الناطقة التي بها امتياز الانسان عن غيره من الحيوانات بعنوان عند المحققين
العقل قوة للنفس التي يحصل لها عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها
من اكتساب النظريات وتلك القوة هي التي تسميها الحكماء العقل بالملكة
وجعلها الشارع مناط التكليف وفسرها الامام بما يتناول غريزة يتبعها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات وهو المروي بقول بعض علماء الاصول انه اي
العقل نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب
للقلب اي قوة للنفس حاصلة عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك طريق
اكتساب النظريات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان
اذا ام والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات
لم يكن بد من قوة يتمكن بها من سلوك ذلك الطريق وتلك القوة هو العقل قال
وقيل جوهر اقول العقل بهذا المعنى هو النفس التي يعبر عنها بانا واختلفوا في انها جوهر
مجرد او جوهر جسماني فمنهم من قال انها جوهر مجرد غير متحيز ولا حال في المتحيز مدبر
لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب واليه ذهب
المحققون من الحكماء وارتضاه الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات ومنهم

من قال انها اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس
سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر وذلك السادس هو المخاطب
والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل من تطرق الفساد اليه
واذا فارقته تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة
عظيمة من القدماء قوله يدرك بها الغائبات اي عن الحس بلغ الى
من شانها ان لا يشاهدها الحواس وقوله بالوسائط اي بالدليل
ولا يرد ان العقل بهذا المعنى هو المدرك لا انه سبب للادراك لانا
نقول العقل بهذا المعنى بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب
منه ومن البدن فيصح جعله سببا لادراك الانسان قال لما فيه
من خلاف السمنية وبعض الفلاسفة اقول وهذا البعض جمع من المهندسين سبيز
وهم يقولون نظر العقل مفيد في الهندسيات وغير مفيد في الالهيات
وانكروا ايضا كون العقل من اسباب العلم الملاحدة والروافض
والمشبهة ولم يتعرض لذكرهم لاشتهارهم بسخافة العقل وركاكة الراي
فكانهم لم يعدوا من ذوي العقول لحالهم مما ينبغي ان لا يعتد به قوله
ايضا مصدر آض يئيض اي عاد ويجب حذف ناصبه اي عادت سببية العقل
الى سببية الحواس والخبر الصادق ليس بزائد عليها حتى يقال
انه سبب مؤثر ولا ناقص عنها حتى يقال ان خلاف السمنية لنقصان
سببيته بل هي مثل سببيتهما فقط قال ففيه اثبات ما نفيتم اقول لان في
الاستدلال بنظر العقل اثبات افادة نظر العقل لان غير المفيد عندهم لم يكن

دليلا على مطلوبهم فيلزمهم القول بافادة النظر في نفيهم افادة النظر فعلى هذا
لزوم التناقض فيه ظاهر فان نفي الشيء بنفسه جمع بين نفيه واثباته قوله
فان زعموا انه معارضة يعني على طريق الجدل والالزام وقوله اولا يفيد فلا
يكون معارضة يعني ان المعارضة هي مقابلة الدليل بالدليل على وجه التدافع
فلا بد ان يكون احدهما غير الآخر وبعضهم ههنا تخييل وتوهم ولا نطول الكلام
بذكرهما لانه وجه فاسد قال اما للعناد اقول كالسوفسطائية في الجميع والبراهمة
في المتواترات قال فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء
اقول فان الاشاعرة اتفقوا على ان العقل متفاوت بحسب الفطرة في افراد
الانسان فان في البداية العقول متفاوتة باصل الفطرة عندنا خلافا للمعتزلة
ولا وجه لانكارهم فكم من صبي صغير يستخرج الاشياء بعقله من غير تجربة ولا تعليم
ما يعجز عنه البالغ الكبير وجاريه جامع الاسداد اعلم ان العقل معدوم فينا
جبلة ثم تحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت بقسمة الله وتقديره قال
وشهادة من الاخبار اقول صرح صاحب الشرع بنقصان عقل النساء
حيث قال فانهن ناقصات العقل والدين وكذا اقام شهادة امرأتين
مقام شهادة رجل واحد بقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وذلك
لنقصان آلة الضبط التي هي العقل ولكن مع هذا قدر ما ينطلق عليه
اسم العقل يكفي لمعرفة الصانع والتكليف والزيادة فضل من الله تع فلا
يعذر في الجهل بخالقه فيها قلنا رد لما ذهب اليه المعتزلة من ان العقل
مناط التكليف فيقتضي الاستواء في التكليف الاستواء فيما هو مناط له

قال والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بنظر اخر اقول تفصيله ان
الموقوف المجهول المطلوب ههنا بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة
الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر
مقرون بشرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية
التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث يفيد العلم بان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا النظر المخصوص
من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه
ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الباب
ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل و
الافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غيره وذلك باختلاف التعبير عن
المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما
يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهة
كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادثة فهو حادث او مفيدا
كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا ينحل ما يورد على الشكل
الاول من ان العلم بالنتيجة لو توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة
افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة
قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم بحدوث العالم من جهة
كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة
كونه من افراد الاصغر اعني العالم ولما كان كون النظر مفيدا للعلم ضروريا في بعض

العصور كما في الشكل الاول ونظريا في البعض الآخر كما في باقي الاشكال اعتبار
في الجواب كليهما قال بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه اقول اما صحته فلكون
مادته وصورته مطابقتين لما في نفس الامر واما اقترانه بشرايطه فلعدم
ما يخل باندراج الاصغر تحت الاكبر في هذا النظر من كون صغراه موجبة وفعلية
وكون كبراه كلية فانا لما حكمنا على العالم بالمتغير على وجه الايجاب ومعلوم ان
المراد من جانب الموضوع الذات والافراد ومن جانب المحمول
الموضوع صار العالم من جملة افراد مفهوم المتغير ومندرجا تحته ثم لما حكمنا
حكما كليا على المتغير بالحادث صار المتغير من جملة افراد الحادث ومندرجا
تحت ما يحكم عليه بالحادث فيكون العالم من جملة ما يحكم عليه بالحادث بلا شبهة
لان المندرج في المندرج في الشيء مندرج فيه ولكن الشيخ قال بعضهم في هذا المقام
وانكر بعض المحققين من الصوفية افادة النظر للعلم وقال من لا شيخ له لا دين له
واقول هذا القول مخالف لما انزل على محمد كيف وقد قال الله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات الآية وقال ايضا اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام دينا فاما انشاء هذا الكلام في اثناء توضيح المرام على التحقيق
سحق بل سوق الدين تشكيكا على اهل الاسلام قطع طريق هذا فانا وان
فصلنا الكلام في هذا المقام لكننا نبهنا لمن له مسكة على كثير من الاصول في صناعة
الاستدلال قال وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل اقول يعني التفصيل
ما ذكرناه آنفا قال من غير احتياج الى فكر اقول انما قال وليس الفكر ههنا
بمعنى النظر اي ترتيب امور معلومة لدلالة عليه قوله فيما بعد لا يتوقف على شيء

اصلا فالضرورى ههنا بمعنى ان ليس تحصيله مقدورا للمخلوق بدليل على ذكر جعله
مقابلا للاكتسابي قوله اي ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم في ان
من الادواء داء يقال له داء الفيل اذا ظهر في اي عضو كان من الاعضاء
ولو اصبعا يصير بذلك الداء ذلك العضو اعظم من ساير البدن فاذا وقعت
تلك الداء في عضو من اعضاء الانسان لم يكن ذلك الجزء اعظم من الكل
لان الكل عبارة عن ذلك العضو مع ساير الاعضاء قال والاكتسابي
اعم من الاستدلالي اقول قال بعضهم فيه بحث لان الظاهر من تقسيم المصنف
جعل الضرورى قسيم الاكتسابي وعلى ما ذكره الشارح يكون الاكتسابي اعم
من الضرورى ان يجعل الاستدلال والاكتسابي مترادفين كالبديهي مع الضرورى فالاولى ح
لانه في تقسيم واقول هذا كلامه وهو خبط ظاهر لانه اذا لم ينعقد اصطلاح القوم
على الترادف كيف يجعلهما الشارح مترادفين مع انه في بيان ما عليه اصطلاح
القوم على الترادف انه لا اعتبار في كلام المصنف ولان كلام الشارح حتى
يرتكب في التوجيه الى تكلف مثل هذا التعسف غاية ما في كلامهما حمل الاعم
على الاخص اعني حمل الاكتسابي على الاستدلالي قال فظهر انه لا تناقض في كلام
صاحب البداية اقول بيان لزوم التناقض من كلامه انه جعل اولا العلم الحاصل
بنظر العقل اكتسابيا ثم جعل ذلك العلم منقسما الى الضرورى والاستدلالي فيفهم
منه ان العلم الحاصل بنظر العقل قد يكون ضروريا وقد يكون غير ضروري وهو
تناقض ودفع التناقض ان كون ذلك العلم اكتسابيا لا ينافي كون بعضه
ضروريا مقابلا للاستدلالي لان الاكتسابي اعم من الاستدلالي فيتناول الضرورى

المقابل للاستدلال قال والالهام المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض

اقول اى بلا اكتساب ولا استفاضة بل ما سوا المشهور وانما قال والالهام قد

المفسر لان الالهام قد يطلق على العلم الحاصل بلا دليل مطلقا سواء كان بمشاهدة

الملك ويختص بالانبياء او لا بمشاهدة الملك ويكون ايضا للاولياء وقد يخص

اسم الالهام بالثانى ويسمى الاول وحيا وقد يراد بالالهام الاعلام مطلقا قال

فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها ومعنى الالهام الفجور والتقوى

افهامهما واعقالهما وان احدهما حسن والاخر قبيح وتمكينه من اختيار ما شاء

منهما قال ليس من اسباب المعرفة بصحة الشىء عند اهل الحق اقول انما خصص الصحة بالذكر مع ان الاوجه له اقول لانه يوهم انه سبب لمعرفة

فساد الشىء واقول قد وقع فى كتب القدماء من المتكلمين فى هذا المقام هكذا

واذا ثبت ما ذكرنا من كون الحواس والاخبار والعقول من اسباب

المعرفة فنقول ليس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان

وفسادها وما زعموا بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان والمذاهب

وهذا محال لان كثيرا من الاديان ظاهر ونقضها امر بين وكل يدعى انه الهم

صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان

المتناقضة على ما قدرنا والى القول بان كل دين صحيح وفاسد فيكون القول

بحدوث العالم وقدمه وبثبوت الصانع وتعطيله وتوصيفه وتشبيهه وثبوت

الصفات له ونفيها صحيحا وهذا محال هذا ما فى كتبهم فالمصنف اقتدى بهم

فى ذكر الصحة غاية ما فى كلامه انه ذكر الشىء بدل الاديان وانه لم يذكر الفساد

مع انه مذكور فى كلامهم قال والالهام لا شك انه قد يحصل العلم به اقول وكيف لا

وكيف لا وغالب اعتماد اهل التصفية فى امورهم على الالهام وقذف

ام موسى التابوت فى اليم بالالهام واقدام ابراهيم فى ذبح اسمعيل عليهما

السلام من هذا القبيل قال والعالم اقول العالم عند المتكلمين اسم لجميع ما سوى

الله من الموجودات عينا كان او عرضا فهو اسم جمع لا واحد له من لفظه قوله

مما يعلم به الصانع كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به اشارة الى ان وجه تسمية

العالم عالما كونه دالا على وجود صانع له حى سميع عليم بصير قدير غير خارج عن

حكمه متعالى عما فيه من سمات الحدوث وامارات النقصان غير مشابه

لشىء من اقسامه ولهذا فسر بما سوى الله وقوله يقال عالم الاجسام وعالم

الاعراض الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره لو كان العالم اسما لجميع ما سوى الله

لما جمع فى قوله تعالى رب العالمين لانه لا تعدد لمسماه ومحصل الجواب ان

العالم كما يقال لجميع ما سوى الله كذلك يقال لاقسامه واقسام اقسامه

الى غير ذلك لان كل موجود يدل على وجود صانعه واما جمعه جمع العقلاء فعلى طريق

التغليب يعنى تغليبا لهم على غيرهم لان الدلالة على الصانع وصفاته فى العقلاء

ازيد من غيرهم وانما قال عالم الاجسام وعالم الاعراض ولم يقل عالم الاعيان

وعالم الاعراض تنبيها بان اهل السنة لم يقولوا بالمجردات فان الاجسام

لم يطلق على المجردات بخلاف الاعيان فانه يجوز اطلاقها عليها قال

فيخرج صفات الله اقول انما تعرض لخروجها لئلا يتوهم ورود الاعتراض

على الحكم بالحدوث على العالم فيما بعد قال بجميع اجزائه اقول هذا على الاصطلاح

الاول واما على الاصطلاح الثانى فالسموات وما فيها والارض وما عليها يكون

جزئيات للعالم لا اجزاء له وانما صرح بجميع اجزائه تنصيصا للرد على من قال
بقدم بعض اجزاء العالم قال محدث اي يخرج من العدم الى الوجود اقول
الاحتمالات الممكنة ههنا ثلثة الاول حدوث العالم بجميع اجزائه واقسامه
بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني
قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته والثالث قدمها اي ذواتها
دون صفاتها والقدماء من المتكلمين يعبرون عن هذه الاحتمالات الثلث
بحديث الطينة والصنعة وقديم الطينة والصنعة وقديم الطينة حديث
الصنعة والاحتمال الثالث ذهب اليه المتقدمون من الفلاسفة
واختلفوا في تلك الذوات التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى
تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة كلها او واحد منها حصلت البواقي بتلطيف
او بتكثيف والتمازج منه فكان يتفرع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدثت
منها العناصر والسماوات او اجسام صغار صلبة لا يقبل الانقسام الا بحسب
الوهم الى غير ذلك من اقوالهم واختلافاتهم فالشارح اشار الى رد الاحتمال
الثاني بقوله اي يخرج من العدم الى الوجود والى رد الاحتمال الثالث بقوله
يعني انه كان معدوما فوجد قال حيث ذهبوا الى قدم السماوات الخ اقول
هذا تفصيل لما ذهب اليه ارسطو ابعض التفصيل ولم يتعرض لتفصيل ما ذهب
اليه المتقدمون من الفلاسفة اي الاحتمال الثالث لانه كثير غير منضبط قال
يعني انها لم تخلو عن صورة فقط اقول يعني ان العناصر عندهم قديمة بموادها وصورها
الجسمية وكذا الصور النوعية لكن بالنوع يعني انها لم تزل عن كونها عناصر ما

لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون
قديمة لانها دائما تقبل الكون والفساد واعني انقلاب احديهما
الى الاخرى وقوله ثم الحقوا العقول بحدوث ما سوى الله الخ جواب
عن سؤال مقدر تقريره ان الفلاسفة مع الموصوف والتوحيد يستلزم
القول بامكان ما سوى الواجب لذاته الواحد من كل الوجوه والامكان
يستلزم الحدوث لان كل ممكن محدث فيلزمهم القول بحدوث ما سوى الله
ومحصل الجواب انهم يقولون بحدوث ما سوى الله لكن بالحدوث الذاتي
وهو الاستحقاقية الشيء بذاته الوجود اعني احتياجه في الوجود
الى الغير لا بالحدوث الزماني اعني المسبوقية بالعدم مع ان المعنى
العظمى عند المتكلمين حدوث العالم بهذا المعنى لانه اصل العلوم الاسلامية
وقانون الحجج الافحامية فانه اذا لم يكن العالم محدثا بهذا المعنى يلزم
ان لا يكون متناهيا ح لا فائدة للوعد والوعيد وارسال الرسل
والانبياء لعدم التقضي وعدم الفناء للعالم والحشر والجزاء والجنة والنار
فيلزم كذب الانبياء المعلوم صدقهم يقينا قال ولم يتعرض له المصنف
الخ اقول يعني ان المصنف لما قال اذ هو اعيان واعراض صار مقتضى المقام
ان يقول المصنف اذ هو اعيان واعراض وكل منهما محدث اما
الاعيان فلدليل كذا واما الاعراض فلدليل كذا الا انه تركه لان انعقاد
المختصر على المسائل دون الدلائل والعرض في اللغة اسم لما لا دوام له و
لا ثبات فيقال عرض لفلان مهم ولذا يسمى السحاب عارضا قال

فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر اذ اقول تحقق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود
بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين
في الوضع وحصل لثانيهما صفة من الاول كملاقات السواد للجسم يسمى
حلولا والموصوف الاول حالا والثاني محلا الا ان المتكلمين عبروا عن هذا
المعنى بالتبعية في التحيز لئلا يشارك الاعراض لصفات الباري في معنى
الحلول فيتوهم كون الصفات من قبيل الاعراض قال ان يتحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر اقول هذا مبني على عدم القول بالاعيان المجردة
كالعقول المجردة والنفوس المجردة قال او محله الذي يقومه اقول هذا التفسير
لاخراج حلول الصورة في الهيولى فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم
من العرض لان المحل يجوز ان يحتاج الى ما حل فيه بخلاف الموضوع فانه
لا بد ان يستغني عما حل فيه وتحقيق ذلك انك قد عرفت آنفا معنى الحلول
ومعنى الحال والمحل ثم المحل قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يتحصل الا بتقوم
بفعله وتحققه بدون الحال المعين فيسمى الحال صورة ومحلها مادة وقد يكون
بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قال ومعنى وجود العرض في الموضوع
هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع اقول فيه نظر فانه لو لم يكن وجوده
في نفسه مغايرا لوجوده في الموضوع لحصل في الموضوع قبل ان يوجد في نفسه
هذا خلف اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وايضا وجوده في الموضوع
يستلزم النسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده في نفسه ولا يخفى ان امكان
ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره واما قولهم معنى وجود العرض

في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فالمراد منه عدم
التمايز في الوضع اي الاشارة الحسية لا الاتحاد في الوجود بين قال
استغنائه عن محل يقومه اقول لاخراج الصورة عن هذا التفسير لانها وان
كانت حالة في الهيولى ومحتاجة اليها الا ان الهيولى لا تتقوم بها لان
الهيولى لو قومت الصورة لوجدت الهيولى بدون الصورة اي الهيئة
الاتصالية المدركة من الجسم في بادي النظر المنعدمة بانعدام مقدار
عنها وحدوث آخر فيها كما في الشمعة عند تبدل الاشكال عليها لان المقوم
للشيء لا بد ان يتحقق قبل ذلك الشيء وتحقق الهيولى بدون الصورة
توجب تحقق الجسم بدون الهيئة الاتصالية الامتدادية وهو محال لان الجسم
لا يعقل بدون تعقلها بل لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها فلم يكن
خارجة عن حقيقة الجسم بل هي عند افلاطون واتباعه نفس الجسم
ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء
آخر هو القابل للانفصال وقد ليل جوهرية الصورة كونها اجزاء من الجسم
لان جزء الجوهر جوهر قال سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات
الباري اقول هذا دليل على ان هذا التعريف لمعنى الحلول هو الصحيح لا التعريف
الاول لان اوصاف الباري لا شك في انها قائمة بذاته مع من غير شائبة
التحيز في ذاته ولا في صفاته قال اما مركب من جزئين فصاعدا اقول لا خفاء
ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في ساير اللغات
موضوع بازاء معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء

حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات
في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في بعض الاشيا انه هل يكون جسما
ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد
بالاقطار الثلثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين لكان الجسم هو
المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي فعند اهل السنة يكفي لتحقق
الجسمية تركبها من جوهرين ولم يثبتوا الخط الجوهري والسطح الجوهري
فسقط عنهم مؤنة اثباتهما واجوبة الاعتراضات الواردة على اثباتهما
مع استقامة قاعدة كون التاليف خاصة للجسم قال وعند البعض
لا بد من ثلثة اجزاء اقول المشهور في تعريف الجسم فيما بين المعتزلة انه الطويل
العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بحد بل هو رسم بالخاصة
ومبنى كونه خاصة انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد
الثلثة فيكون المجموع خاصة مركبة للجسم المتعليمي الطبيعي ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم على ما اشير الى بعضه في الشرح فيكتفي بعضهم في تحقق الابعاد الثلثة
بثلثة اجزاء فان قيل انه اذا انضم جزء الى جزء يحصل به بعد واحد
لا غير واذا انضم اليهما جزء آخر يحصل به بعد آخر فمن اين يتحقق من ثلثة اجزاء
ابعاد ثلثة قلت هذا على مذهب من لم يشترط في الابعاد الجسمانية التقاطع
على زوايا قائمة فعلى هذا لا شك في تحققها من ثلثة اجزاء اذا وقعت على
هيئة المثلث واما على قول من شرط فيها التقاطع على زوايا قائمة فلا بد
في تحققها من ثمانية اجزاء والزاوية القائمة هي احدى المتساويتين الحادثتين

من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا ميل له الى
احد الجانبين هكذا فان مال القائم الى احد الجانبين فالزاوية التي هي من
الجانب الذي مال عنه منفرجة والذي مال اليه حادة هكذا قال
وليس هذا نزاعا لفظيا الخ اقول لا شك انه اذا عين معنى الجسم ثم اختلف
في انه متحقق بالجزئين او باكثر كان النزاع معنويا بخلاف ما اذا لم يعين بل فسر
كل بتفسير فانه يكون النزاع في مجرد التسمية والاصطلاح في ان لفظ الجسم
في لغة العرب او في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واضح عند العقل
من حيث الامتياز عما عداه على ما مر آنفا فيكون النزاع في المعنى الذي
وضع لفظ الجسم بازائه ويترتب عليه بعض الخواص والاحكام اما فيما بين
اهل السنة والمعتزلة فلان التاليف من خواص الجسم عندهم لا عند
المعتزلة ولان اجزاء الجسم متشابهة عندهم لا عند المعتزلة لانهم قالوا انما تتالف
الجواهر الفردة فيحصل منها الخط الجوهري ثم تتالف الخطوط فيحصل منها
السطح الجوهري ثم تتالف السطوح فيحصل منها الجسم الطبيعي وتشابه اجزاء
الجسم اظهر الادلة على تماثل الاجسام اي كونها متحدة في الحقيقة وانما الاختلاف
بالعوارض وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل
جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل
على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء
ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال العقبى ومبنى هذا الاصل عندهم على ان

اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف
حقيقة واجاب بان الخلاف فيما بين المتكلمين والفلاسفة في انه من الجواهر
الفردة او من الهيولى والصورة فيستبعد الها الشايع فيما بعد ولكن
نفصلها اذا انتهينا اليها ان شاء الله قال لا فعلا ولا وهما ولا فرضا اقول
لا فعلا اي لا لكسر الصغر ولا قطعا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف
منه عن طرف ولا فرضا اي بحاجته فرض العقل بحيث يعجز العقل عن الحكم بالانقسام
لاستلزامه محالات في نفس الامر وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان
الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف من طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل
فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير قال ولم يقل هو
الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ اقول يريد ان المتكلمين يسمون المعين
الغير المركب جوهرا ومقتضى هذه التسمية ان يقول المصنف او غير مركب
وهو الجوهر كما انه قال اما مركب وهو الجسم الا انه لم يقل وهو الجوهر لان كلام
المتأخرين قد خلط فيه اصطلاح الفلاسفة وفي اصطلاحهم الجوهر ماله قيام
بذاته سواء كان مدركا او غير مدرك وسواء كان ماديا او مجردا فلو قال
او غير مركب وهو الجوهر لورد المنع بمنع الظواهر قال واقوى ادلة الاثبات
انه لو وضع الخ اقول هذا مبني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام تقريره
انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا
لكان في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة كرة حقيقية
هذا خلف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب ثم

اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح لصار كون سطحها من اجزاء لا تتجزى وبه
يتم المقصود وانما كان هذا الدليل اقوى لان القول بامتناع الكرة او
السطح وتماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم والقول بامكانهما يستلزم
المطلوب قال واشهرها عند المشايخ وجهان اقول انما قال وجهان لان
هذين كليهما مبنيين على ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام بالفعل
وحجته ان القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه لزم انقسام الوحدة
والتالي باطل بالضرورة لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال ولانه لو
كان القابل للانقسام واحدا لكان التفريق اعداما له وايجادا للغير
قال والنملة والعصفور انما هو الخ اقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره
ان غاية ما قلتم لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما
غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال الاستواء في مقدارهما وهو غير لازم
ومحصل الجواب ان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة
ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم
يكون اجزاؤه اكثر وما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم كما هو
مذهب المتكلمين من عدم زيادة المقدار على الجسمية قال ان اجتماع اجزاء
الجسم ليس لذاته الخ اقول توجيهه ان قبول الانقسام يستدعي حصول الاقسام
بالفعل فقبول الجسم للانقسام يدل على ان له اجزاء بالفعل فاجتماع اجزائه
ليس لذاته والا لما قبل الافتراق لان مقتضى الذات لا ينفك عن الذات
بل بخلق الله فيه الاجتماع فانه قادر على ان يخلق فيه الافتراق بدل الاجتماع

لان نسبة النقطة الى الخطوط على السواء واذا حصل الافتراق يثبت
الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا فان قيل
اثبات الجوهر الفرد لا يفيد المطلوب اعني تركب الجسم منها قلنا نعم
الا انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان هذا الوجه ما يفيد
احد المطلوب قال لان حلولها ليس حلول السريان اقول الحلول
السرياني هو ان لا ينعدم شيء من اجزاء الحال عن شيء من اجزاء المحل
والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا من جهة اخرى فلم
يكن حلولها فيه حلول السريان قال واما الثاني والثالث الخ اقول
لما كان مبنى الثاني والثالث على استدعاء القبول الفعل على ما مر بين
ضعفهما بكلام مآله منع استدعاء القبول الفعل يعني انه ليس معنى قبول
الجسم للانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل حتى
انه يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها كما
ان مقدورات الباري غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا
على ازيد منه لا ان غير المتناهي متحقق بالفعل ومقدور بينه قال وانما العظم
والصغر باعتبار المقدار القايم به اقول هذا رد لقوله والعظم والصغر انما يكون
الخ يعني انه لما لم يثبت الجوهر الفرد كان تركب الجسم من الهيولى والصورة
فكان المقدار زايدا على الجسمية فجاز ان يزيد مقدار الجسم وينقص بدون
زيادة جزئه ونقصه على وجه التخلخل والتكاثف ويرد عليهم ان الهيولى
على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز اولا يكون فان كان فاما

ان يكون على سبيل الاستقلال فكانت جسما اولا يكون على سبيل
الاستقلال فالهيولى في صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر
هو محل لها كما هو مطلوبكم وان لم يكن لها حصول في الحيز اصلا فلا يختص الجسمية
بها اختصاصا ناعتا لها لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق له
بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه قال واما ادلة النفي
ايضا فلا تخلو عن ضعف اقول لانها على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل
منها طرق من الاستدلال كل منها مورد المنع فمنها ما يبتني على ان تعدد جهات
الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في ذاته ومنها ما يبتني على اصول هندسية
لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء على ما سيجيء ومنها ما يبتني
على مقدمات هي بصدد المنع هذا امر اجمالي وتفاصيلها مذكورة في المطولات
ثم ان مبنى مذهب الفلاسفة ان الاتصال لازم للجسم الطبيعي فلا يبقى
عند الانفصال والباقي في الحالين والقابل لهما هو الهيولى يعني ان في الجسم
جوهرا متصلا مدركا في بادي النظر ثم انه يطرأ عليه الانفصال فلا يبقى الجوهر
الاول فلا بد من جوهر يبقى عند الاتصال والانفصال وهو المسمى بالهيولى
والمتكلمون يقولون لا نزاع في ان في الجسم جوهرا متصلا مدركا في بادي
النظر ثم انه يطرأ عليه الانفصال فلا يبقى الجوهر الاول وانما النزاع في كونه
متصلا في نفس الامر لا منفصلا من اجتماع الاجزاء وفي كون الباقي جزءا من
الجسم لا تمام حقيقته وعلى تقدير الاتصال في نفس الامر لا نم لزوم ما ذكرتم
من افتقار الجسم الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال فلم لا يجوز

ان يتوارد الاتصال والانفصال على نفس الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه
افلاطون من ان الجوهر المتصل قايم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال
الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان
فيه على التعاقب وان آخر ما ينحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد
في الجهات كلها قال فلما نعم في اثبات الجوهر نجاه عن كثير من ظلمات الفلاسفة
الخ اقول في هذا المقام مطالب الاول بيان ان في اثبات الجوهر الفرد نجاة
الثاني بيان ان اثبات الهيولى والصورة كيف يؤدي الى قدم العالم ونفي
حشر الاجساد الثالث بيان ان الاصول الفلسفية وبيان كونها مبني
دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها اما الاول فلان
اثبات الجوهر يؤدي الى ان يكون الاجسام متماثلة وتماثلها يؤدي
الى اثبات الصانع القادر المختار وهذا يستلزم الحدوث على ما مر
واما الثاني فلان الهيولى التي من الماهيات قديمة عندهم بناء على انها لو لم
يكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق
بمادة فيلزم التسلسل فثبت ان الهيولى قديمة وهي لا تخلو عن الصور
الجسمية والنوعية على ما بين في موضعه واما الثالث فلان دوام حركة
السماوات مبني على كون الزمان الذي هو كم متصل وقديم مقدار حركتها
وثبوت مثل هذا الزمان مبني على كون المسافة مركبة من الهيولى
والصورة لا من الجواهر الفردة واما امتناع الخرق والالتيام عليها فلكونها
محددا للجهات وكونها محددا للجهات مبني على حصول السطح الواحد لها

وهذا مبني على كون الاجسام مركبة من الهيولى والصورة لا من الجواهر
الفردة على ما هو مفصل في كتبهم قال لا يبعد انه لا يمكن تعقله الخ اقول
يعني ان معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز على ما قال به المتكلمون
او اختصاص الناعت بالمنعوت على ما ذهب اليه الحكماء ولا يبعد
انه لا يمكن تعقله بدون المحل فان ذلك المعنى لا يوجد الا في الاعراض
النسبية فانها لما كانت عبارة اما عن معية المحل واما عن كون المحل
على فعل او انفعال لم يمكن تعقلها بدون المحل بخلاف الكم والكيف فان
مفهوم احدهما عرض يقبل القسمة لذاته ومفهوم الآخر عرض لا يقبل
القسمة لذاته فلا يتوقف تعقلها على تعقل المحل واعلم ان ثبوت
العرض هو المعنى يتوصل به الى حدوث العالم وانكر ثبوته الدهرية
والثنوية وبعض المعتزلة وقالوا الاعراض ليس معاني وراء الذات
قال قيل هو من تمام التعريف الخ اقول اعلم ان في اطلاق الامكان
على صفات الباري ترددا فان كون كل ممكن محدثا يمنع اطلاقه عليها
وان كون الموجود الغير الممكن منحصرا في الواجب لذاته على مذهب
المتكلمين يوجب اطلاقه عليها فعلى تقدير جواز اطلاق الامكان
على صفات الباري يحتاج في اخراجها عن تعريف العرض الى قوله وتحيز
في الاجسام والجواهر وعلى تقدير عدم جواز الاطلاق لا احتياج اليه
في الاخراج عنه لكون العرض من اقسام الممكن فلهذا لم يقطع الشارح
بكون هذا القيد من تمام التعريف ولا بعدم كونه من تمامه قال

كالالوان اقول زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كله امر متخيل كبياض
الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية واختلفوا في اصولها وما يحصل
بالتركيب قال من الاجتماع والافتراق اقول المتكلمون يعتبرون معنى
الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
ساير الاعراض النسبية وقد حصروا في اربعة انواع من الاجتماع و
الافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
فهو الافتراق او لا فهو الاجتماع وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز
آخر فهو الحركة والا فهو السكون قال وانواعها تسعة اقول ان بسايطها تسعة
حاصلة من ضرب احوال ثلث للفاعل من الحرارة والبرودة والاعتدال
في احوال ثلث للقابل من اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انتقه
ما ذكر من التاثيرات وكميتها مذكورة في المطولات ثم يتركب من بعض التسعة
طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسايط
قوة وضعفا والفرق بين القبض والعفوصة ان القبض يقبض ظاهر
اللسان والعفوصة ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة في الطعوم
هي مثل ما في اللحم والخبز وما لا يحس بطعمه لكثافته لانه لا يتحلل منه شيء
يخالطه الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد والنحاس وقد يقال لما لا طعم
له اصلا كالبسايط وعدها غير معدود من الطعوم قال والروائح اقول
لا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج

تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منتنة او من جهة الاضافة الى محالها
كرائحة المسك مثلا ولهذا كثر انواعها وقد يشتق للروائح من الطعوم
المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها
من الطعوم قال والاطراد ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام اقول لان
ما عداها من توابع المزاج ولواحقه على ما قالوا واما عدم جزم الشارح
حيث قال والاطراد وبين العبارة يستعمل في مقام عدم الجزم
فلان وجود جميع الممكنات عند اهل الحق مستندا ابتداء الى قدرة
البارئ وارادته ولا دخل للمزاج والاستعداد في وجود الاشياء
حقيقة فيجوز ان يخلق الله في الجواهر الفردة ساير الاعراض قال
اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة اقول لان
القصد الى ايجاد الموجود محال فيلزم ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون
اثر المختار حادثا قطعا قال الآمدي سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول
كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك سبق بالذات لا بالزمان كذلك الايجاد
القصدي بالذات لا بالزمان كحركة اليد على حركة الخاتم فانهما معا بالزمان
وان تغايرا بالذات فيجوز ان يكون معلول المختار قديما لعدم احتياج
هذا واقول ان الاختيار هو الترجيح لاحد الطرفين من الوجود والعدم على
الآخر فان كان الطرف المختار الوجود يكون الترجيح على العدم وان كان
العدم يكون على الوجود فلا يتصور تحقق الاختيار الا مقارنا لنقيض الطرف
المختار فيلزم ان يكون الطرف المختار مسبوقا بالطرف الآخر اعني نقيضه فيلزم

ان لايكون قديما ولو سلم فلا جواز في حق العالم لان المخبر الصادق قد اخبر
عن حدوثه الا ان كلام الآمدي يدفع الاشكال عن صفات الباري كما سيجيء
الاطلاع عليه قال والمستند الى الموجب القديم قديم اقول لان الموجب هو الذي
يكفي في وجود معلوله اي الذي لا يتوقف معلوله على امر خارج عنه فبطل ما قيل
من ان المستند الى الموجب القديم قديم اذا كان بلا شرط او بالشرط القديم
واما اذا كان بالشرط الحادث فلا لان ما يتوقف معلوله على امر خارج عنه
لا يكون موجبا بالنسبة الى معلوله وهو ظاهر عند الانصاف فينبغي ان لا يلتفت
الى امثال هذه التمويهات قال فلانهما من الاعراض الخ وعدم بقائها عنده اقول هذا دليل على حدوث
مطلق الاعراض فان عندهم الاعراض غير باقية والا لزم قيام المعنى بالمعنى وهو
محال فان المعنى لا يستقل بالتحيز حتى يستتبع غيره فيه فان قيل هذا استدراك
لان حدوثهما قد ثبت فيما سبق حيث قال فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد
السكون وبعضها بالدليل كما لها اضداد وكذا الخ قلت ما سبق دليل على
حدوث الحركة المعينة والسكون المعين وما نحن فيه دليل على حدوث نوع
الحركة والسكون فان الحكماء قالوا بان الحركة قديمة بالنوع فهذا رد عليهم قال
ولان ماهية الحركة لما فيها الخ اقول تحقيق ذلك ان الحركة اذا نسبت الى ما قبلها
فانها المسبوقية بالغير والازلية تنافي المسبوقية ضرورة واذا نسبت الى
ما بعدها فانها طريان العدم والعدم تنافي القدم لان ما جاز عدمه يمتنع قدمه
فكلا الامرين دليل الحدوث فماهية الحركة من الجانبين محفوف بدليل
الحدوث وما قيل فيه بحث لانه اما ان يراد به مسبوقية بعض الحركة ببعض

او يراد مسبوقية بعض اجزائها ببعض وعلى التقديرين لا يلزم حدوث
الكون مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق فمآله الى اثبات القدم
للكون المطلق ولما كان القدم من خواص الموجود وكان وجود المطلق
ضمنيا لا حقيقيا اذ الموجودات المتاصلة انما هي الجزئيات كان هذا كلاما
لا حاصل له قال لان كل جسم فهو قابل للحركة اقول اما اولا فلعدم نزاع الخصم
في ذلك واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
فاذا جاز الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل بحكم التماثل قال
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه اقول لان القديم اما واجب لذاته او مستند اليه بطريق
الايجاب فيمتنع عدمه فعلم منه ان القديم اسم لموجود يمتنع عدمه فسقط ما قيل
ان جواز الزوال لا يوجب وقوعه فيجوز دوام السكون في بعض الاجسام ودوام
الحركة في بعضها وسقط ايضا ان عدم الحادث قديم مع انه يزول بحدوثه قال
لان ادلة وجود المجردات غير تامة اقول لانها مبنية على مقدمات غير مسلمة
عندنا منها ان تعقل الشيء يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين
العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة
قلنا لم ولم لا يجوز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى
ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة لامتناع حلولها
في المادي قلنا لم ولم لا يجوز ان يكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت
في الخارج كانت كذلك الشيء المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت
بوضع ومقدار وكيفية بحلولها في جسم كذلك كان الشيء ذو الصورة ايضا مختصا

بذلك قلنا لم ولم لا يجوز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات
والمقادير الى غير ذلك والاستقصاء يطلب في المطولات قال لان حدوث
الاعيان يستدعي حدوث الاعراض اقول يريد ان اعيان السماوات يثبت
حدوثها بحدوث حركاتها ببرهان اني ثم يستدل بحدوث السموات على حدوث
باقي اعراضها ببرهان لمي فاندفع ما توهم من انه قد استدل فيما سبق بحدوث
الاعراض على حدوث الاعيان وههنا يستدل بحدوث الاعيان على حدوث
الاعراض وانه دور قال ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة اقول اي عن
حالة زمانية لا حالة قبلها ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفي
ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية
بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية
لا الى نهاية والسرمدية مجموعهما قال انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي
اقول لان الوجود الخارجي الاصلي المحقق انما هو للجزئيات لان الوجود
الخارجي يستلزم للتشخص نعم ان المطلق موجود في الخارج اي ان ما صدق
عليه المطلق من الافراد موجود في الخارج قوله فلا يتصور قدم المطلق
يعني ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها
ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي ولا قدم الا للموجود لكن اللازم باطل
بالاتفاق ويدل ايضا على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية
برهان التطبيق وهو ان يفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن
واخرى من يوم الطوفان فلنفرض كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق بينهما بحسب

حسب فرض العقل احالا مان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا
فاما ان يتطابقا فيتساوى الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم
منه انتهاء الآتية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه قال فان قيل لو كان كل
جسم في حيز اقول هذا السؤال على قوله اما بعدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو
عن الكون في حيز واكتفى في الجواب بقوله هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وينفذ فيه ابعاده ولم يذكر الجوهر لكون السؤال بالجسم قال ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن اقول لانه لما ثبت ان العالم محدث والمحدث
جائز الوجود لا واجب الوجود والا لكان مستحيل العدم فكان قديما
لا محدثا ولا واجب العدم والا لم يوجد اصلا فثبت ان لا ترجح في ذات
العالم بالنسبة الى احد طرفي الوجود والعدم فلا بد له من مرجح والمرجح له
هو الله تعالى قال اي الذات الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته
ولا يحتاج الى شيء اصلا اقول تحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب
فمعناه ان الذات بذاتها يقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه
انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب
الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات
الوجود فجمع الشارح في كلامه الاشارة الى المعنيين حيث قال اي الذات
الواجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا
فوجوده زائد على ذاته مقتضى لذاته على ما هو مذهب المتكلمين فان قيل
اذا كانت ماهية الواجب مقتضية لوجوده لكان وجوده معلولا للغير

دليل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا هذا مبني
على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود
لانه ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو
الوجود والغير هو الماهية التي قام بها الوجود ولا معنى لوجوب الوجود
سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات
هذا ومذهب الحكماء ان وجود الواجب عين ذاته ومع هذا قالوا ان الواجب
ما يقتضي ذاته وجوده فيناقض قولهم مذهبهم اذ الشيء لا يقتضي نفسه والا لزم
تقدمه على نفسه واجيب بان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة
صفة للذات بالقياس الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة
للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره مستغنيا عما سواه فاذا اطلق
الواجب على الباري بهذا الاعتبار لم يقتضي ان يكون له ذات مقتضية للوجود
فلا يلزم تناقض واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للماهية يكون
معناه ان ذاته يقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير
لذاته ولا يلزم عليهم تناقض وذلك لان الوجود الخاص الذي هو عينه
مقتضي للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته و
استقصاء الاعتراضات الواردة على مذهبهم يقتضي كلاما مشبعا موضعه
المطولات قال لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم والا يلزم اما الدور اقول
او التسلسل وهما باطلان ولما كان اثبات المحدث للعالم مبنيا على امتناع
الترجيح بلا مرجح وعلى استحالة الدور والتسلسل اشار الى احد ركني الاثبات

اي امتناع الترجيح بلا مرجح بقوله ومعلوم ان الحادث لا بد له من محدث
الى آخره والى الركن الآخر اي استحالة الدور والتسلسل بقوله
فلم يصلح محدثا للعالم والمتكلمون لما لم يقولوا بتقدم شيء من الممكنات
لم يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات
والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا
فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها
مع وجود المعلول قوله وقد يتوهم ان هذا يغني ما يقال ان مبدا الممكنات
باسرها لا بد ان يكون واجبا الخ وهذا تعريض لصاحب التلويحات حيث
هو طريقه في اثبات الصانع ولصاحب المواقف ايضا حيث اورده
فيه من غير تعرض منه تعرض لبطلان التسلسل وبيان ذلك انه لو لم يكن في الموجودات
واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات بذواتها وهو محال
فيتم الاستدلال على وجود الصانع من غير افتقار الى بطلان التسلسل
وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل فلا بد من بطلانه وان اريد
مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها
ولا اجزاؤها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل قال
لاحتاجت الى علة اقول وذلك لان السلسلة في ترتبها وتحققها في نفس الامر
محتاجة الى اجزائها التي هي غيرها فتكون السلسلة ممكنة واذا كانت ممكنة
فلا بد لها من علة موجبة ترجح وجودها على عدمها وذلك ظاهر قوله لاستحالة كون

الشيء علة لنفسه لان العلة يجب ان يكون متقدمة على المعلول فلو كانت
علة السلسلة نفسها يلزم تقدم الشيء على نفسه ولو كانت بعضها يلزم ان يكون
ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ علة الكل علة لكل واحد من اجزائه
فيلزم تقدم الشيء على نفسه على تقدير وعلى سابقه على تقدير واستحالتها بديهية
قوله بل خارجا عنها فيكون واجبا اذ الخارج عن الممكن يجب ان يكون واجبا
لوجوب انحصار الموجود في الواجب والممكن قال ومن مشهور الادلة برهان
التطبيق اقول لان هذا هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة
في الوضع كالحركات الفلكية والامور المجتمعة فيه ولو متعاقبة سواء كان
بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد اولا يكون هناك
ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان
كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها قوله وهو ان
نفرض من المعلول الاخير الخ يريد انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة
تنقص من طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احدهما من المعلول المحض
والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما الى آخر ما ذكره الشارح قال
كان الناقص كالزائد اقول اعترض بانا نختار انه كان بازاء كل واحد
من الاول واحد من الثانية ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سلم ذلك تساويا فلا نم استحالته
فيما بين الزائد والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي
وانما يستحيل ذلك في الزائد والناقصة بمعنى كون عدد احدهما فوق عدد

الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما
الوف فان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل
من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما وان مقدورات الله تعالى
اقل من معلوماته مع لا تناهيهما اجيب عن اصل المنع بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان
وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن صورة النقض بتخصيص الحكم
فيما دخلت تحت الوجود فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات
العقلية ولا بد فلا يرد الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وكذا
معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيهما انه لا ينتهي الى حد لا يكون
فوقه عدد او معلوم او مقدور آخر فاشار الى تخصيص الدعوى بقوله
وهذا التطبيق انما يمكن الخ يعني ان التطبيق المذكور لا يتصور الا فيما
كان متحققا في نفس الامر لان ما لا يتحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق
فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع
بازاء كل جزء جزء وهو معنى التساوي او لا يقع وهو معنى الانقطاع والى صورة
النقض بقوله فلا يرد النقض بمراتب العدد الخ وهذا النقض يمكن ان يرد
على اصل الدليل بانه لو صح هذا الدليل لزم ان يكون الاعداد متناهية
لانا نفرض جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية
ثم نطبق بينهما و تناهي الاعداد باطل وكذا معلومات الله ومقدوراته وان
يرد على المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم

يجوز ان يكون التفاوت بحسب القلة والكثرة
وهو لا يستلزم الانقطاع كما ان الوف
عدد الخردلة اقل من الوف عدد الجبل
مع انهما غير متناهيتين لانهما يقبل
الانقسام الى غير النهاية فتأمل
لمحرره

ومما بين البعض انه [illegible] واحد
الاول [illegible]
[illegible]

انقطاع الانفس وقد مر تقرير الجواب وتفصيله قال يعني ان صانع العالم واحد
اقول خالف اهل الحق في ذلك الثنوية والمجوس والطبايعية والافلاكية
فزعمت الثنوية والمجوس ان الصانع اثنان احدهما خالق الخير والآخر
خالق الشر وعبر بعضهم عنهما بيزدان واهرمن وبعضهم بالنور والظلمة
وعبروا بيزدان الله وباهرمن ابليس واختلفوا فيما بينهم قال بعضهم كل
واحد منهما قديم وقال بعضهم يزدان قديم واهرمن حادث وزعم الطبايعيون
ان الصانع اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وزعم الافلاكيون
ان الصانع سبعة زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر
وبعض الفرق كلها منهم المنكرون للصانع على الحقيقة فان الصانع لا بد ان يكون
واجب الوجود لذاته وذلك لا يتصور الا الواحد قال لو امكن الشيئان
اقول يعني الموصوفين بصفة الالوهية والالوهية هي القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالغير اعني الوجوب الذاتي ولوازمه بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة ولها خواص منها تدبير العالم وخلق
الاجسام ومنها استحقاق العبادة ومنها كمال العلم والقدرة والارادة
الى غير ذلك وانما قال اذ لا تضاد بين الارادتين لان مقدمات الدليل كلها
بينة سوى منع فانها ربما يمنع ويقال لا نم ان مخالفة احدهما للآخر وارادة
ضدها اراده الآخر ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في حيز حال الكون في حيز آخر
والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع

فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا
ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان
لزوم المحال انما هو من وجود الالهين واما عدم التضاد بين الارادتين
فلعدم اتحاد موضوعهما فان اتحاد الموضوع شرط في التضاد قوله وهو
امارة الحدوث والامكان يريد انه لما كانت الالوهية عبارة عن
الوجوب الذاتي كانت امارة الحدوث والامكان منافية لها
قطعا فاضمحل ما توهم من ان الامارة لا يفيد اليقين فلم يصح اخذها مقدمة
لبرهان التمانع الذي هو لا فادة اليقين قال وبما ذكرنا يندفع ما يقال
اقول اندفاع قوله يجوز ان يتفقا بقوله لا امكن بينهما تمانع لان جواز
الاتفاق لا ينافي امكان التمانع وقوله وان يكون الممانعة غير ممكنة بقوله
لان كلا منهما في نفسه ممكن لامتناع الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي وقوله وان يمتنع اجتماع الارادتين بقوله اذ لا تضاد
بين الارادتين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد
فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما استوت في الفعل
وجوه المصالح قال واعلم ان قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اقول الآية حجة اقناعية وان كان ما يشار بها اليه من برهان التمانع
حجة قطعية لان عقد الملازمة في الآية بين فسادها وبين تعدد الالهة
فيكون عادية لا عقلية فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند

تعدد الحاكم مع جواز الاتفاق بخلاف الملازمة في برهان التمانع فانها عقلية
مخصوصا على ما قرره الشارح رحمه الله قوله والا اي وان لم يكن الملازمة في الآية
عادية بل قطعية وعقلية فان اريد بالفساد الذي هو اللازم لتعدد الآلهة
خروجهما بالفعل عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه عقلا
لجواز الاتفاق بل عادة فلا يكون الحجة قطعية وان اريد امكان الفساد
فلا دليل على انتفائه قال بمعنى انه لو فرض صانعان الخ اقول يعني ان فرض
صانعين يلزمه امكان التمانع وامكان التمانع يلزمه عدم كون احدهما
صانعا وعدم كون احدهما صانعا يلزمه عدم تكون المصنوع وهو المطلوب
بيان الملازمة انه لو فرض صانعان قادران على الكمال لكان نسبة المقدور
اليهما على السواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان فاذن يلزم
وقوع المقدور المعين اما بهما وانه باطل لامتناع دخول المقدور الواحد
تحت القدرتين المستقلتين واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد
الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين فعلى هذا الجواب
عن هذا السؤال الآن جواب الشارح عنه مبني على ان عدم شيء من الممكنات
يستلزم عجزهما وهو محال ايضا كالمحالين المذكورين فيلزم وجود شيء
منها ولان المانع من وقوع المقدور باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر
فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما فعلى هذا يلزم وجود المصنوع
ايضا فعلم ان امكان التمانع لا ينافي وجود المصنوع قوله امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع لانه على تقدير التعدد يلزم امكان

التمانع

التمانع المستلزم لاحد المحالات الثلث احدها دخول المقدور الواحد
تحت القدرتين المستقلتين والثاني عجز احد الصانعين والثالث
عجزهما فيلزم عدم تعدد الصانع لا عدم المصنوع قوله على انه يرد منع
الملازمة لان الملازمة على هذا التقدير انما هي بين التعدد وعدم التكون
فان اريد به عدم التكون بالفعل نمنع الملازمة لجواز الاتفاق على التكوين
وان اريد به الامكان نمنع انتفاء اللازم فان عدم تكون العالم ممكن ولو
فالامكان باق قال من غير تعيين زمان الخ اقول يعني ان ارباب المعقول
قد جعلوا لو وان ونحوهما اداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط
من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء عين المقدم
نحو لو كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فهم يستعملونها
للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء
الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء في الخارج
ما هي لانهم يستعملونها في القياسات لاكتساب العلوم والتصديقات
ولا شك ان العلم بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر
بالعكس واذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر لكن قد
يستعمل على قاعدتهم والآية من هذا القبيل قوله وقد يشتبه احد الاستعمالين
بالآخر فان المشهور بين الجمهور ان لو لانتفاء الثاني اعني الجزاء لانتفاء
الاول اعني الشرط واعترض عليه الشيخ ابن الحاجب بان الاول سبب
والثاني مسبب والسبب قد يكون اعم من المسبب لجواز ان يكون للشيء اسباب

مجعله كالنار والشمس للاشراق فانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب
بخلاف انتفاء المسبب فانه يوجب انتفاء السبب الا يرى ان قوله تع
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بامتناع
الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء
تعدد الآلهة انتفاء الفساد لجواز ان يفعله الله سبحانه باختياره فالحق انها
لامتناع الاول لامتناع الثاني الى ههنا كلامه وقد غفل عن ان المراد
من الآية التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لا بيان سبب انتفاء الفساد
فعلم ان اعتراض الشيخ المحقق واتباعه انما هو على ما فهموه من كلام
القوم وقد غلطوا اصرحا قال هذا تفريع على ما علم التزاما اقول هذا تعريض
لصاحب المواقف حيث استدل على كون الصانع قديما بعد ما اثبت
كونه واجب الوجود قال في شرح المقاصد قد يجعل من مطالب
هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات
كونه واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع
العدم ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصر في اول البيان على ان لهذا
العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا افتقر الى بيان كونه ازليا ابديا.
قال اي لا ابتداء لوجوده الخ اقول القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا
وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير
وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد
بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو خروج

من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي
فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل
فالاحتراز في القدم الاضافي وللتصريح بان المعتبر عند المتكلمين في القدم
والحدوث انما هو الزماني لا الذاتي قال اي لا ابتداء لوجوده اذ لو
كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره قال حتى وقع
في كلام بعضهم الخ اقول يعني ان استلزام الواجب للقديم كان بحيث يظن
انهما مترادفان قال واما الكلام اقول يعني وانما النزاع والخلاف في التساوي
بحسب الصدق فالفلاسفة جعلوا القديم بالزمان شاملا لكثير من الممكنات
كالمجردات والافلاك وغير ذلك والمتكلمون منا خصصوه مثلا بالصفات ايضا
فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات الله وصفاته حادث بالزمان واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات
الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة فيكون القديم عندهم مساويا
للواجب قال وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة اقول هذا جواب
عن اقوى شبه نفاة الصفات من المليين وتقرير الشبهة ان تعميم
القديم الى غير الله قول بتعدد القدماء وهو مناف للتوحيد فان النصارى
قد كفرت بزيادة قديمين فكيف بالاكثر ومحصل الجواب ان المنافي للتوحيد
انما هو القول بتعدد الذوات القديمة لا القول بتعدد الذات مع الصفات
فان معنى التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والنصارى
وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا

علیها الاستدلال کما سیجئ بیان ذلک وقوله فی وما من اله الا اله واحد بعد قوله
لقد کفر الذین قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق علی انهم کانوا یقولون
بالهة ثلثة فاین هذا من القول بالله واحواله صفات قدیمة کما نطق بها
کتابه قال تفرع بان واجب الوجود لذاته هو الله فی اقول یعنی ان المتکلمین
لما لم یقولوا بقدم شئ مما سوی الله لزمهم ان یقولوا بتساوی الواجب
والقدیم الا انه غیر مصرح به فصرح به الامام حمید الدین الضریری ومن تبعه
قوله فیحتاج فی وجوده الی مخصص فیکون محدثا لان المخصص عند المتکلمین
مختار لا موجب والقدیم لا یستند وجوده الی مختار علی ما هو مقرر عند الکل
قوله فیلزم قیام المعنی بالمعنی یعنی ان الواجب لذاته باق بالضرورة وعلی کل
ان بقاء الشئ صفة زائدة علیه قائمة به وان قیام المعنی بالمعنی غیر جائز
بناء علی ان معنی قیام الشئ بالشئ انما هو التبعیة فی التحیز قال واجابوا
بان کل صفة فهی باقیة ببقاء هو نفس تلک الصفة اقول ومنهم من اجاب عنه
بان البقاء لیس صفة زائدة علی الباقی بل استمرار الموجود ومنهم من جوز
ان غیر المتحیز قیام المعنی بالمعنی وانما الممتنع قیام العرض بالعرض قال
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحید اقول لان الواجب لذاته
هو الذی یکون وجوده من ذاته ولا احتیاج فی وجوده الی شئ اصلا فلا بد ان
یکون ذاتا اذ الصفة محتاجة الی الموصوف فلا یکون واجبة لذاتها فیلزم
تعدد الذوات القدیمة قوله ینافی قولهم بان کل ممکن فهو حادث لان کل
الممکنات مستند عندهم الی الفاعل المختار ومعلوم عند الکل ان المستند

الی المختار یجب ان یکون حادثا بالزمان لکونه واجب العدم زمان الاختیار
قال وفیه رفض لکثیر من القواعد اقول منها ان العالم حادث بجمیع اجزائه
بمعنی المسبوقیة بالعدم ویتفرع علیه ان الباری فاعل بالاختیار لا موجب
بالذات ومنها ان جمیع الممکنات مستندة الی الله تعالی بطریق الاختیار
وبلا واسطة ویتفرع علیه توحید الصانع اعنی کون مکون الاشیاء واحدا
ومنها ان ما ثبت قدمه یمتنع عدمه ومنها ان القدیم بالزمان یمتنع استناده
الی المختار یعنی ان اثر المختار لا یکون الا حادثا مسبوقا بالعدم وصفات
الباری علی تقدیر تحققها ولزوم امکانها یجب ان یکون اثرا له لامتناع
افتقار الواجب فی صفاته وکمالاته الی الغیر ثم لو قیل ان کون الباری
مختارا لا موجبا انما هو فی غیر صفاته واما استناد الصفات الیه فلیس
الا بطریق الایجاب یلزم التخصیص فی الاحکام العقلیة وهو بعید جدا قال
لان حدوث العالم علی هذا النمط البدیع والنظام المحکم الخ اقول یعنی ان الله
تعالی فاعل فعل محکم علی نمط بدیع وکل من هو کذلک فهو متصف بهذه الصفات
فان من رای خطوطا ملیحة او سمع الفاظا فصیحة تنبئ عن معان دقیقة واغراض
صحیحة علم قطعا ان فاعلها لا یکون خالیا عن هذه الاوصاف حتی لو قیل
ان واحدا من اهل الحرفة قد اقام امر حرفته بدون هذه الاوصاف لعدّ ذلک
القول سفها او هذرا وسخریة وقد ثبت ان الله خالق للافلاک والعناصر
بما فیها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات والحیوان واصناف
الحرکات علی اتساق وانتظام واتقان واحکام تحار فیها العقول والافهام ولا

يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح
وعلم الحيوان وعلم النبات حتى لو تأملت في نبات شجرة انها تنبت
من تخم شجرة لا تعد وفيه كلون مثلا فانك تجد شجرة فيها اللحاء والعروق
والاوراق والانوار والاثمار وفي الاثمار اللحم والعظم واللب وفي اللب الدهن
وانك تجد طبايع هذه الاشياء ومنافعها وخواصها وامزجتها مختلفة
وفي صنع كل من الاشياء من الدقايق ما يعجز الانسان عن عده فانه لو
ازيل شيء من شيء من الموجودات لاختل امره كل الاختلال كما في الانسان
مثلا لو ازيل من فمه الاسنان او من انامله الاظفار او من عينيه الاجفان
او من بين الاصابع فانه يختل امره اختلالا ظاهرا الى غير ذلك مما لا يخفى مع
ان هذا في اظهر الاشياء وان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا
فكيف في عالم الملكوت وعالم الروحانيات في السماوات والارض ان
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء
من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون قوله على ان
اضدادها نقايص يريد ان الخلو عن هذه الاوصاف نقص وذهاب
الى انه لا يعلم ولا يقدر يجب تنزيه الله عنه كذا في شرح المقاصد فعلى هذا
لا يرد ان يقال انه يجوز خلو المحل عن الضدين فلا يلزم من عدم هذه
الاوصاف الاتصاف باضدادها واما ما قيل ان ضد القدرة الايجاب
لا العجز وهو موصوف به عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا فسقوطه واضح

لان في

لانه الايجاب عدم التمكن من الترك والعجز لازم قطعا وكيف لا وقد لزمهم
على قولهم بالايجاب عدم استناد اكثر الممكنات الى البارئ تع قوله وايضا
فورود الشرع بها يغني ان هذه الاوصاف يدل عليها ايضا الادلة السمعية
واعلم ان غالب اعتماد اهل الحق في اثبات السمع والبصر على الادلة السمعية
فلا يعترضهم المناقشة بان ايجاد العالم على النمط البديع يكفيه العلم بالمسموع
والمبصر فلا يثبت به السمع والبصر قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه يعني
ان ثبوت الشرع وارسال الرسل ممن لا وجود له ولا كلام له ولا صدق له محال
فالاستدلال بالشرع على هذه الاوصاف يستلزم الدور قال ليس بعرض الخ
ادر لاقتضاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا
مجردا ليس في جهة وغيره لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال
مثل كونه العلي والعظيم والاول والآخر والقابض والباسط ونحو ذلك وانما
الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر على ما يجيء
بعد وانما قدم من الصفات السلبية كونه ليس بعرض لكونه اشد في نفي الالوهية
عنه ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض واما الثنوية وان قالوا بالوهية النور
والظلمة والطبايعيون وان قالوا بالوهية الطبايع الاربع فهم يقولون
بان النور والظلمة جسمان سميعان بصيران فلم يكن من الاعراض وكذلك
الطبايعيون واورد على هذا المطلوب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله
لانه لا يقوم بذاته الخ وثانيهما مزيف وهو قوله ولانه يمتنع بقائه الخ
واشار الى تزييفه بقوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء الخ واعلم ان امتناع

بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من
مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء الاعراض من الالوان والاشكال
سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات
بمنزلة العلم ببقاء الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك
وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة
او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
قد يشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان العكس
على الاجسام تمثيل بلا جامع قال وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى
الزمان الثاني اقول يعني انه لما قال والحق ان البقاء استمرار الوجود كان مظنة ان
يقال ان المضاف غير المضاف اليه فكان البقاء غير الوجود فدفعه
بقوله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني قوله وبمعنى
قولنا وجد فلم يبق جواب عن سؤال مقدر تقريره انه لو كان البقاء نفس
الوجود لما صح نفيه عنه لامتناع سلب الشيء عن نفسه مع انه يصح ان يقال وجد
فلم يبق وحاصل الجواب ان وجد معناه حدث قال وان انتفاء الاعراض
في كل آن ومشاهدة بقائها الخ اقول يعني ان القائلين بعدم بقاء الاعراض
يقولون البقاء المشاهد في الاعراض انما هو بتجدد الامثال والنظام تمسكوا
في عدم بقاء الاجسام بما تمسكوا به في عدم بقاء الاعراض وقال البقاء المشاهد
في الاجسام انما هو بتجدد الامثال وشنعوا على النظام على ما قاله في الاجسام
واستبعدوا كلامه فرد الشارح عليهم تشنيعهم واستبعادهم بقوله ليس بابعد

الخ فان الامثال المتجددة على الاستمرار قد يشاهد امرا مستمرا باقيا فهذا المعنى
كما جاز في الاعراض جاز في الاجسام ايضا بلا فرق فمن قال بالاول فليقل
بالثاني فان احدهما ليس بابعد من الاخر قال ثم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
ليس بتام اقول يعني ان الفلاسفة تمسكوا في قيام العرض بالعرض بان السرعة
والبطوء عرضان قائمان بالحركة والملاسة بالسطح والاستقامة بالخط فان
المنعوت بهذه الاعراض انما هي تلك الاعراض لا الجسم واجاب المتكلمون
بان مثل الملاسة والاستقامة مما نعتقد كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبان
السرعة والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة اذ هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة المعينة في زمان اقل
او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة
الى الاسرع فلم يكونا نوعين محققين من الحركة قال لانه مركب اقول لان كل جسم
مركب اما من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل واما من اجزاء وجودية هي الجواهر
الفرد او الهيولى والصورة واما من اجزاء مقدارية هي الابعاض وكل
مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب قال فانما يمتنع اطلاقه
على الصانع الخ اقول بعض الكرامية قالوا هو جسم اي موجود وبعض آخر منهم
قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية واطلاق
الاسم عليه فانه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري
اذا ورد به اذن الشرع وفي عدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد
به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل

في حقه تعالى فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا
وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو ما
يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات
فان قيل اهل كل لغة يسمونه تعالى باسم مختص كقولهم خداى وتكرى وشاع
ذلك وذاع من غير نكير قلت لا كلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال قال
وذهاب المجسمة والنصارى اليه اقول المجسمة قالوا انه جسم حقيقة فقيل مركب
من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من يبالغ ويقول
انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط شديد الجعودة
وقيل شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين علوا كبيرا قال
وفيه نظر اقول وجه النظر يجوز ان يكون منع الترادف للقطع بتغاير مفهومات
هذه الاسماء ويجوز ان يكون منع اتحاد حكم المترادفين والمسألة دينية في
المسئلة وانما يكون كذلك لو لم يكن الاطلاق موهما لما لا يليق بكبريائه
تعالى فمن ثمه لا يجوز اطلاق مثل العاقل والعارف والفطن والذكي لما
فيه من الايهام لما لا يليق به تعالى وذلك لشهرة استعماله مع خصوصية ممتنعة
في حق الباري فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم
اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وما فيه ايهام
لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحكيم والرحيم فان قيل

قد وجدنا

قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر
والمستهزئ والمنزل والمنشي والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي
في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء
المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب
قال ولا مصور اقول اي بصورة معينة مخصوصة لازمة له في نفس الامر ممتازة
بها عن سائر ذوي الصورة وقد ضبط بعضهم ههنا ضبط عشواء وقال بشبهة
وهي ان الروحاني قد يتمثل بالصور الجسمانية بلا لزوم جسمية او حلول
او اتحاد كجبرئيل يتمثل بصورة الانسان وكالنفوس المجردة الظاهرة
بصور ابدانهم فلعل هذا محمل كلام المجسمة والمصورة هذا كلامه وانت
خبير بان محل النزاع انما هو الصورة في نفس الامر لا مجرد جواز الظهور
في صورة شيء والتمثل بها من غير ان يكون له خصوصية بتلك الصورة وقد
عرفت فيما سبق مذهب المجسمة قال فيلزم التركيب اقول اي من الجنس
والفصل لان طبيعة الجنس مغايرة لطبيعة الفصل ففيه حصة من الجنس
وحصة من الفصل فالتركيب والاحتياج لازمان قطعا قال بعضهم فيه بحث
لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الهوية الخارجية لجواز ان يكون
بسيط خارجي ينتزع العقل منه صورا عقلية فامكانه في الذهن لا ينافي وجوب
وجوده في الخارج لان كل موجود في الذهن من حيث انه موجود فيه ممكن ولو
كان واجبا فهذا كلامه ولا يخفى ما فيه قال فيكون محلا للحوادث اقول يعني
ان تميز الباري اذا لم يكن في الازل يكون وصفا له حادثا قائما بذات الباري

فيكون ذات البارى محلا للحوادث والتحيز امر موجود محقق حتى ان المتكلمين
قالوا بوجود الاين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية فسقط
ما قيل فهو امر نسبي لا حادث قال فاذا لم يكن في جهة اي اقول فان قيل
اذا كان الدين الحق نفي الحيز والتحيز فما بال الكتب السماوية والاحاديث
النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها
تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه
وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد
مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء
مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي
الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى
يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم
والاجدر بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في
اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من
سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات
والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار قال ولا يجري عليه زمان
اقول اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن
حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان
وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه

ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق بالآن فما لا تغير له
اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده مقارن للزمان وحاصل
في حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا وهذا مما اتفق
عليه ارباب الملل ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف وان كان مذهب
المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان فقوله لان الزمان عبارة اه
يعني ان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر فلا يتصور
في القديم وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة
والجهة فان تغير فسد الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى قال فلم يبال
بتكثير الالفاظ المترادفة اقول كالمتبعض والمتجزي قوله والتصريح بما علم
التزاما كالوحدة مع سلب العدد فانهما مثلا زمان وكذا سلب الصورة
مع سلب الكيفية وسلب الحد مع سلب التناهي وسلب التركيب
مع سلب التجزي وسلب الجسم مع سلب التركيب والتجزي قال لا على ما
ذهب اليه المشايخ اي اقول هذا تشنيع على صاحب العمل وغيره على
ما تمسكوا به من الادلة التي اكثرها مبنية على الاصطلاح وتغيير الالفاظ
وغير مسلم عند الخصم وبعضها في صدد المنع عند الجميع وهو ظاهر والتفصيل
غير لازم قال احتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية اي اقول
كقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى
اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني
خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه الى غير ذلك وكقوله عم للجارية

الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة
والجواب انها ظواهر ظنية سمعية لا يعارض اليقينيات العقلية لان
شرط التعارض ان يكون احد الدليلين في قوة الآخر ولو سلم فمهما تعارض
الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فيؤول الظاهر اما اجمالا ويفوض تفصيله
الى الله كما هو راي من يقف على قوله الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي
طايفة فنقول الاستواء الاستيلاء كقول الشاعر قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال
فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه
فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال وعلى هذا فقس ساير الآيات والاحاديث
قال والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس اقول
يعني ان احكام الوهم في غير المحسوس قد تشتبه بالاوليات والفطريات
العقلية فيحسب انها منها لكنها ليست منها لان احكام الوهم غير مقبولة فيما
ليس بمحسوس لان شانه ان يقيس غير المحسوس على المحسوس مع القطع باختلاف
احكامهما في كثير من المواضع فلا اعتداد باحكامها سيما ههنا لكونها
في مقابلة الادلة القطعية الدالة على التنزيهات قال ولا يشبهه شيء
اي لا يماثله اقول يعني ان الحق ان الله تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة
فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية ومنزه عن الند اي المثل
المناوي اي المخاصم او المجالس تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا رد على المشبهة

ومن

ومن جملتهم قدماء المتكلمين حيث قالوا ان ذات الله تعالى مماثلة لساير
الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربع
هي الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة وقال ابو هاشم
انه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع
يسميها بالالهية ومبنى مقالتهم ان الذات منقسمة الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نحن نجزم بالذات ونتردد
في الخصوصيات من الواجب والجوهر مثلا لان المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات وانه عارض
للذات المخصوصة وهذا الغلط منشاءه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم الذي يسمى ذات
الموضوع قال اما اذا اريد بالمماثلة اقول المماثلة هو الاشتراك في الصفات
النفسية والمراد بالصفة النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس
الذات دون معنى زايد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا
ويقابلها المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زايد على الذات ككون
الجوهر حادثا ومتحيزا وقابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات
النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد
كل منهما مسد الآخر وثبوت نيابة لمن ههنا يقال المثلان موجودان
يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع وهو المعني بالاتحاد في الحقيقة او موجودان
يسد كل منهما مسد الآخر هذا عند اهل الحق واما عند الفلاسفة والباطنية

وجهم بن صفوان فالمماثلة تثبت بالاشتراك بمجرد الوصف والتسمية
حتى امتنعوا عن تسمية الله موجودا او شيئا او حيا او عالما او قادرا نفيا للمماثلة
بين الله وبين خلقه وقالت المعتزلة المماثلة تثبت في اخص الاوصاف
فان العلم مثلا له اوصاف ثلثة موجود وعرض وعلم فالوجود اعم اوصافه
والعرضية اوسطها وكونها علما اخصها فالعلم يماثل العلم لكونه علما لا لكونه
موجودا وعرضا ولهذا امتنعوا عن وصف الله بالعلم نفيا للمماثلة بين الله
وبين خلقه قوله وقد صرح بهذا في بعض النسخ بالفاء وهو سهو لان عبارة
البداية هكذا وعندنا المماثلة انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف
حتى لو اختلفا في وصف واحد لا تثبت المماثلة مثال ذلك ان العلم موجود
وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان ولو اثبتنا العلم صفة لله
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد
فلا يماثل علم الخلق هذا ونسب الى الشيخ الاشعري انه يشترط في التماثل
التساوي من كل وجه واعترض بانه لا تعدد ح فلا تماثل وبان اهل
اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه
فيه ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الصفات فاشار الشارح الى
قول الشيخ بكلام البداية والى الاعتراض بقول ابي المعين والى جواب
الاعتراض بقوله والظاهر انه لا مخالفة الخ قال انه لا يعلم الجزئيات الخ
اقول العمدة في احتجاج الفلاسفة على هذا المطلوب انه لو علم ان زيدا يدخل
الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان

زيدا

ان زيدا يدخل الدار غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل
العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى
الوجود وهذا على القديم محال والجواب ان العلم اما اضافة او صفة ذات
اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل
الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فنى من غير تغير في ذات
القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم لا تغير
الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم
فضلا عن الذات توضيح هذا ان العلم القديم كالمرآة التي يتوارد عليها
الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها فان الله لما لم يكن
مكانيا لم يكن بالنسبة اليه قريب وبعيد ومتوسط وكذا لما لم يكن زمانيا
لم يكن بالنسبة اليه ماض او غيره بل الموجودات من الازل الى الابد حاضرة عنده
في اوقاتها وجودا وعدما كما اذا قابل زيد وعمرو مرآة بان كان عمرو يمين زيد و
انطبع صورتهما كذلك ثم انتقل عمرو الى يسار زيد فانه لا يزول انطباع صورتهما
بل يتغير كيفية الانطباع يمينا ويسارا قال ولا يقدر على اكثر من واحد اقول
مذهب الفلاسفة ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر
لعقل ونفس وفلك وهكذا تترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض
فالفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض من المبادي
او الصور او القوى بتوسط الحركات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران
اعني ترتب بعض الحوادث على بعض الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية

لجواز ان يكون شروطا او معلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا
ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على
بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وسوى ذلك في
ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى
الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات قال والدهرية
ظاهر انه لا يعلم ذاته اقول لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين الشيئين
المتغايرين وهما طرفاها فيكون نسبة الشيء الى نفسه محالا اذ لا تغاير
هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل صفة حقيقية ذات
نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة سلمنا ان العلم
نسبة محضة لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير
الاعتباري كاف فيها فان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في
الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر
من التغاير كاف في تلك النسبة قال والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل
والكذب وسائر القبائح اقول اذ لو كان مقدورا له لجاز صدوره عنه
واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك والى الجهل ان
لم يكن عالما والجواب منع قبح شيء بالنسبة اليه انه كيف ما يتصرف
في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا ينافي امتناع صدوره عنه نظرا الى
وجود الصارف وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه قال والبلخي
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد اقول ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا

انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية
مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل عليهما وبين منهما
فالكل محال منه تعالى والجواب ان ما ذكرتم من صفات الافعال
اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا
ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر
عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف في العوارض لا
ينافي التماثل في الماهية قال لما ثبت من انه عالم اقول لا خلاف و
لا نزاع بين اهل الحق وسائر الفرق في اطلاق الاسماء الدالة
على اتصاف الواجب تعالى بمعنى العالم والقادر والحي وغيرها على الله
تعالى سوى الشيعة فان بينهم خلافا في اطلاق الاسماء الحسنى
عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها بل النزاع
فيما بينهم وبين سائر الفرق في ان مدلولات هذه الاسماء صفات
له تعالى موصوفة قديمة زائدة على ذاته فعند اهل الحق هو عالم له علم
ازلي وقادر له قدرة ازلية وحي له حياة ازلية الى غير ذلك وخالفهم
في ذلك اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من
اهل البدع والاهواء وانكروا زيادة الصفات فقالوا هو عالم
بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات قوله ومعلوم
ان كلامنا في ذلك المعنى الزائد على مفهوم الواجب يعني ان مثل العلم والقدرة
ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث

والامكان بل من المعاني الحقيقية ولا الوهم القول بانها معان وراء الذات
وهو المطلوب او القول بكونها نفس الذات فيلزم ان لا يكون حمل
تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر
والذات ذات وفي العالم عالم والعلم علم وان يكون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس
الذات وان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا
من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري
الى غير ذلك من المحالات قوله وان صدق المشتق على الشيء لا يقتضي
ان هذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي من
اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى
ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فيلزم بالضرورة
ثبوت هذه المعاني للواجب ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات
لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني
وراء الذات وهو المدعى قال فانه من الظاهر بمنزلة قولنا اسود
لا سواد له الخ اقول يعني ان الله تعالى عالم واليه اشار بقوله وقد
نطقت النصوص الخ وكل عالم فله علم والا لكان بمنزلة قولنا اسود
لا سواد له وهذا اشارة الى ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة في
اثبات كون الصفات زائدة على الذات وهو قياس الغائب
على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ولا شك

ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد
العالم ههنا من قام به العلم فكذا هناك وشرط صدق المشتق
على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس
على هذا سائر الصفات وهذا الاحتجاج تام على المعتزلة القائلين
بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون هذه الاحكام
غير مختلفة في الشاهد والغائب والى هذه النكتة اشار الشارح
بقوله لا كما تزعم المعتزلة حيث لم يذكر الحكماء مع انهم متفقون معهم
في الانكار لزيادة الصفات على الذات قوله وليس النزاع
في العلم والقدرة يعني انه ليس النزاع في العلم والقدرة التي هي
من الكيفيات والملكات حتى يتوجه المفهوم ان كل ما يتصف
به الخلق لا يوصف به الحق والا يلزم ان يكون محلا للحوادث
قال بمعنى انه ذات له يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما
الخ اقول يعني ان المحال الذي ذكرتم على كون الصفات عين الذات
من عدم افادة الحمل وغيره من المحالات انما يلزم لو لم يكن الذات
مع الصفات متغايرين بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود
وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما
ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا وعلى هذا القياس فيكون
معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء
في افادته وافتقاره الى البيان وان تغاير الاعتبارات يكفيها في الصدق

من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان
الموصوف واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية والجواب
ان كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة في غاية
البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر
فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني مثل العلم والقدرة وليس من
الاعتبارات العقلية كالامكان والحدوث ولا يفيد تسميته بالتعلق
فلا بد من القول بكونه معنى وراء الذات فيثبت المطلوب او القول
بكونه نفس الذات فيعود المحذورات السابقة وايضا وصف العالمية
او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق
فهو ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات
بامر فلا بد للتمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والآخر
قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات قال ويلزمكم كون العلم
مثلا قدرة الخ اقول يعني انكم وان فارقتمونا في القول بزيادة الصفات
تحرزا عن لزوم تكثر في الذات وتعدد في القدماء لكن لزمكم فيما قلتم
به محالات منها ان يكون العلم مثلا قدرة والقدرة حيوة وكذا البواقي
من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم
هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كانت الذات نفس القدرة ضرورة ومنها كون العلم مثلا واجبا الوجود

وفاما

وفاما بذاته ومعبودا للخلق وكون واجب الوجود غير قايم بذاته
الى غير ذلك من المحالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي بان
من زعم ان علم الله يتجدد فهو كافر قال ازلية اقول انما لم يقل قديمة
لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته
قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته قوله لا كما يزعم
الكرامية فانهم قالوا بجواز ان يقوم به تع الحوادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج اليه الباري في الايجاد فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن
واتفقوا على ان الحادث القايم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته
محدثا واحتجوا عليه بان الله تع صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار
عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث به صفة
الخالقية وصفة العلم قلنا التغير فيما قلتم في التعلق والاضافات
فلا يلزم قيام شيء من الحوادث بذات الله قال ولما تمسك المعتزلة
بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد الخ اقول خص هذا التمسك
بالمعتزلة مع ان الحكماء معهم في هذا الحكم لان الحكماء قايلون بقدم بعض
الممكنات فلم يكن قدم غير الله مستحيلا عندهم ولا منافيا للتوحيد على
مذهبهم قوله بل تعدد الواجب لذاته اشارة الى ما تمسك به الحكماء وتقريره
انه لو كان له صفات فاما ان يكون ممكنة فيلزم حدوثها لان كل ممكن
محدث واما ان يكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب لذاته وهو
ابطال التوحيد قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين حيث قالوا

القدم ينافي العلم مع قولهم بان الله هو فاعل بالاختيار فيلزم ان يكون
الصفات واجب الوجود لذاتها لانه لا جهة للقدم سوى ذلك وفيه نظر
قال لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة اه **اقول** النصارى ذهبوا الى ان الله
جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنهم بالاب
والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات
واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم
يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة
وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق
الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كاشراق
الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما
بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية **قال** فالاولى ان يقال
المستحيل تعدد ذوات قديمة اه **اقول** انما قال فالاولى ولم يقل الصواب
لان عدم التغاير بالمعنى المذكور له مدخل في هذا الجواب ولهذا قال
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها وقال ايضا
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير
منفصل عنه تقرير منفصلا انه لو سلم التغاير او التعدد فالقول بازلية
الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي
القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا

كفر

كفر بل في العدم بالعدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات
زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم
كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم وكثرة الصفات بل في الذوات
خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة
ذوات لكن لزمهم ذلك قوله وان لا يجترا على القول بكون الصفات
واجب الوجود لذاته بناء على ما ثبت من ان الواجب واحد وان
مفهوم الواجب لا يصدق الا على ذات واحد وان لزمهم ذلك
على ما قالوا من ان القدم ينافي العدم وان الله مختار لا موجب فهما
متروك للتحرز عن ايهام خلاف ما ارادوا قوله بمعنى انها واجبة لذات
الواجب اي مستندة الى الذات تعالى بطريق الايجاب لا بطريق
الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون الحادث
القديم مثلا مسبوقة بقدم اخر وما ثبت من كون الواجب
مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات اليه فليس
الا بطريق الايجاب فان قيل فيلزم ان يكون الباري فاعلا وقابلا
وهو محال وايضا لابد ان يكون صفات الباري صفة كمال لتنزهه عن
النقصان فيلزم الاستكمال بالغير وهو يستلزم كونه ناقصا في ذاته
وهو محال قلت اما الجواب عن الاول فان استحالته مبنية على قاعدة
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهي الفاعلية مردودة واما عن
الثاني فبان نقول لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون

الشارح

عيني يكون غير بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استحالة
ذلك اذا كانت صفة الكمالات ناشئة عن الذات قائمة به دائمة
بدوامه بل ذلك غاية الكمال قال فقيل ان الايجاب لو كان صفة كمال
على ما قال به الحكيم يلزم الايجاب بالنسبة الى افعاله ولو كان صفة نقص
على ما قال به المتكلم يلزم ان يكون مختارا بالنسبة الى صفاته لا موجبا
والا فالفرق تحكم ان لم يستند اليه صفاته على وجه الايجاب يلزم
اما خلوه عن الصفات الذاتية فيلزم العجز والجهل وغير ذلك مما لا يخفى
واما كونه محلا للحوادث فيلزم حدوث ذاته وهو ضروري الاستحالة واما
بالنسبة الى افعاله فهو قادر مختار لانه صانع قديم له صنع حادث وصدور
الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب
والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة
دون المعلول اما انه صانع قديم فلما مر من انه تعالى قديم بذاته وصفاته واما
ان له صنعا حادثا فلما مر ايضا من ان العالم حادث بجميع اجزائه مع انه
لو لم يستند الى البارى لزم التسلسل وهو محال قوله ولا استحالة في تقدم
الممكن الحادث الخ اى جواب سؤال مقدر تقريره ان جعل البارى موجبا
بالنسبة الى صفاته ومختارا بالنسبة الى افعاله تخصيص للاحكام العقلية
وذا غير جائز ومحصل الجواب ان علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث
لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لكن لا يكون
اثرا له وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم الذات غير منفصل عنها ولا استحالة

في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه قوله فليس
كل قديم الها اشارة الى ان النصارى انما كفرت لا بمجرد اثبات
الاقانيم القديمة بل بقولهم بالالهة ثلثة كيف وقوله تعالى وما من اله الا اله
واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة الاية شامل
صدق على هذا قال لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته اقول
يعني انهم لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء اثروا ان يقال هو
قديم بصفاته وان يقال الصفات قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا
يقال انها فيه او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير قال
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها اقول هذا اعتذار عن مخالفتهم للجمهور
في معنى الغير فان الجمهور على ان الغيرية نقيض الهوهوية يعني ان الشيء
بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره يعني
انهم انما ارتكبوا هذا الاصطلاح مخالفة الجمهور للتفصي عما لزمهم
من تعدد القدماء واثبات قدم غير الله الا ان الظاهر ان هذا انما يدفع
قدم غير الله ولا يدفع تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا
الصفات بعضها مع البعض وان لم يكن متغايرة بالمعنى الذي قصدوا
لكنها متعددة ومتكثرة قطعا اذ التعدد انما هو منافي للوحدة ولهذا
صرحوا ان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان
وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين ولقد اعتذروا عنه باعذار
غير مرضية عند الشارح وسيشير اليها في مواضع ونحن نوضحها ان شاء الله تعالى

قال اي يمكن الانفكاك بينهما اقول اي بحسب نفس الامر بان يمكن وجود احدهما
مع عدم الآخر لا بان لا بد ان يوجد احدهما و يعدم الآخر وقال بعضهم يمكن
الانفكاك بينهما بحسب التعقل وكان ذكره عناية للقوم في دفع الاعتراض
لكنها لا تنفع على ما يجيء قوله بان يكون الشيء بحيث لا يكون معلوما مع عدم
الآخر اي تفسير للواسطة على ما صرح به القوم حتى يتبدل له توجيه الاعتراض
الآتي على القوم بقوله وفيه نظر قوله والواحد من العشرة يستحيل بقائه
بدونها هذا على زعم القوم يدل عليه قوله كما ذكروا انه سيبطله بقوله وما
ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد مع انه لا
يستقيم في العرض مع المحل فانه لا يتصور وجود العرض بدون المحل والمحل
من حيث انه محل لا يتصور وجوده بدون الحال اعني العرض مع القطع بالمغايرة
قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا يصح اقول هذا اعتذار
صاحب المواقف عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء
قد يكون لا عينه ولا غيره وهذا الاعتذار غير مرضي عند الشارح حيث رده
بقوله لان هذا انما يصح في مثل العالم قوله وذكر في التبصرة ان كون الواحد
من العشرة الى اخره اشارة الى رد اعتذار ذكره الامام الرازي من طرف المتكلم
على اصطلاحهم في عدم الغيرية وتقرير الاعتذار ان هذا اصطلاح على
تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات
القوائم الاربع وتحصيل الرد انه لا يجوز ان يكون هذا مجرد اصطلاح لان
منهم من حاول اثبات هذا بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه

نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد ومع اغيارها
فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون
العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وزعم هذا القائل ان هذا الدليل
قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به احد سوى
جعفر بن الحارث وعد هذا من جهالاته فلو كان هذا مجرد اصطلاح لما احتاج
الى اقامة دليل قوله ولا يخفى ما فيه يعني ان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي
مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه قال العلم اقول
اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم ثم المشهور من استدلال المتكلمين
على انه عالم وجهان الاول ان فعله متقن محكم خال عن وجوه الخلل
ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من هو كذلك فله علم اما الاول فظاهر اما ه
لمن تأمل في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات
سيما اذا تأمل في الحيوانات وما اهتدت اليه البهائم من مصالحها وما اعطيت
من الآلات المناسبة لها والوجه الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد و
الاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم ولا يلزم الدور من اخذ المشتق
من المعروف في تعريف المشتقات لان الموقوف المعنى الاصطلاحي والموقوف
المعنى اللغوي قوله عند تعلقها بها يعني ان تعلق العلم بالمعلوم تابع لوقوع
المعلوم وانكشاف المعلوم بالعلم تابع لتعلقه به اعلم ان علمه تعالى غير
متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يتغير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط
بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع

الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات و
الجزئيات قال وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
اقول يعني ان معنى كونه قادرا انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس
شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب
المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى
المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه
الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل
الذي هو الفيض والجود لازمة له لكن المشهور ان القادر هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك
اي يصح كل منهما بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عند
خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق عليه انه ان شاء ترك كالشمس
في الاشراق والنار في الاحراق والاقرب المعول عليه في باب
اثبات القدرة انه صانع قديم له صنع حادث على ما مر واعلم
ان قدرته تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية
تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى

التعرض

التعرض له واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص
قال وهي صفة ازلية توجب صحة العلم اقول اتفق الكل من اهل
الملل وغيرهم على ان الباري تعالى عالم قادر وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة
ولما ثبت كونه حيا ثبت على ما عليه اصحابنا ان له صفة ازلية
هي الحيوة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج
النوعي واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس
والحركة او مغايرة لها ولا يتصور الحياة بشيء من هذه المعاني
في حقه تعالى فقالوا انها هي كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب
الحكماء وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة
العلم والقدرة قال والسمع هي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر
هي صفة تتعلق بالمبصرات اقول انما لم يقل فيهما صفة ازلية كما هو
دأبه لانه لم يتم على كونهما صفة حقيقية دليل عقلي سالم عن المنع بل غاية
ما قالوا في اثباتهما انهما مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى
الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقران والحديث
مملوءان بهما بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضرورة بلا اشتباه
فيه ويرد عليه انه لا يلزم من ورودهما في القران والحديث ان يكونا صفة
حقيقية لجواز ان يكون صفة اضافية مثل الاول والآخر او صفة فعلية
مثل القابض والباسط قوله فيدرك ادراكا تاما جواب عما يرد
على ما قال طائفة منهم الاشاعرة من ان الادراك اي السمع والبصر سائر

امور انها نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك فيلزم ان يكون السمع
علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات وتحقيق الجواب ان كون
الادراك نفس العلم بمتعلقه باطل لانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم
ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة
الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار
فيكون السمع والبصر غير العلم قوله لا على سبيل التخييل والتوهم ولا على طريق
تاثير الحاسة الخ جواب عن شبهة المخالفين تقرير الشبهة ان السمع و
البصر تاثير الحاسة عن المسموعات والمبصرات او حالة ادراكية
تتبعه وليس الحواس الا قوى جسمانية فيلزم ان يكون السميع والبصير
جسما وهو محال على الله وتحصيل الجواب انا لا نسلم ان السمع والبصر عبارتان
عما ذكرتم او مشروطان به وان سلم فذلك في الغايب غاية الامر
انهما في الشاهد بما ذكرتم قوله ولا يلزم من قدمهما قدم
المسموعات والمبصرات جواب اخر عن شبهة اخرى للمخالفين تقرير
الشبهة ان السمع والبصر اما ان يكونا قديمين فيلزم قدم المسموع
والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث قال وهما عبارتان عن
صفة في الحي اقول انما اشتغل بتعيين هذه الصفة لان كثر الخلاف
في معنى ارادة الله بعد الاتفاق من المتكلمين والحكماء واكثر الفرق على اطلاق
القول بانه مريد لشيء ولذكره في كلام الله وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت
من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة

ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذي يريده فعندنا هي صفة قديمة زايدة على الذات
قايمة به على ما هو شان ساير الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة
زايدة قايمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قايمة بالذات وعند
ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس
بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هي العلم بالنظام الاكمل ويسمونه
العناية وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند
المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة قوله توجب
تخصيص احد المقدورين الخ اشارة الى ما تمسك به اصحابنا في اثبات
تلك الصفة وفيه ايماء الى ان ما قلنا هو الموافق للعرف والتحقيق
وبيان طريق اثبات تلك الصفة هي ان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء
نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص
لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب تعالى
فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى
واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير الصفات شانه التخصيص
والترجيح لاحد طرفي الممكن المقدور من الفعل والترك على الاخر
فقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل اشارة الى مغايرة تلك الصفة
للقدرة وقوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع اشارة الى مغايرتها

للعلم يعني ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة
او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع
للوقوع المتاخر عنها وقال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للمعلوم وانما
ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي
لا منافيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا
كما في علم الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الفرق في
ما استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا
وان كان العلم فعليا قال وفيما ذكر تنبيه اقول يعني ان في ذكر المصنف
الارادة والمشية معا رد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة
وفي قول الشارح بانهما عبارتان عن صفة في الحق توجب تخصيص احد المقدورين
الخ رد على من زعم ان معنى ارادة الله فعله اي فعل نفسه انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب الخ وانما قال تنبيه اشارة الى ان كون هذين ال
الزعمين مردودا بديهيا فان قيل لو كان الارادة والمشية واحدا
لما خص الله تع المشية بالفعل والارادة بالحكم في الآية الكريمة كقوله
تع يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد اجيب بان معناهما واحد بحسب
الوضع الا ان التخصيص بحسب الاستعمال لا بحسب تغاير المعنى قال
صرح به الشارح الخ اقول يعني ان التزريق لا شك فيه انه من الصفات
الاضافية ومع هذا قد ذكر فيما بين الصفات الحقيقية اشارة الى ان ما استند
الى الله تع من الصفات المتكثرة الحادثة كلها راجعة الى صفة حقيقية ازلية



قايمه بذاته لا ان كل واحد من تلك الصفات المتكثرة قديمة قايمة بذاته
تع لما انها اليق بكمال التوحيد ولا كما يزعم الاشعري من ان كلها افعال فات
وصفات للافعال قال والكلام وهي صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقران
اقول لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه
ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو صفة ازلية قايمة بذات
الله تع منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها
آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل
وبالعبرية فتورية والاختلاف في العبارة دون المسمى كما اذا ذكر الله
تع بالسنة متعددة ولغات مختلفة وانما قال بالقران المركب من
الحروف لان القران قد يطلق على المعنى القديم قال وهو بها امر
وناه الخ اقول لما كان مرجع الخلاف في هذه المسئلة بيننا وبين المنكرين
الى اثبات الكلام النفسي ونفيه اشتغل من اول الامر باثباته فقال
وذلك لان كل من يامر الخ يعني ان من تردد في خلده صيغة امر او نهي او اخبار
او نداء او غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها
بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف
بالعبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم في نفسه
السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه بالكلام النفسي وحديثها قال

وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه الخ اقول مغايرته للعلم والارادة
سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور نعم يتوهم
ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه
في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض ودفعه ان السيد قد يامر العبد بالفعل
ويطلبه منه ولا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه فانه يريد
ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه قال على ما اشار اليه الاخطل
الخ اقول يعني ان اطلاق الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس شائع فيما
بين اهل اللسان فانهم يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة
وقال الاخطل ان الكلام البيت وفي التنزيل ويقولون في انفسهم قال
وتواتر النقل عن الانبياء عم اقول يعني انهم كانوا يثبتون له الكلام
ويقولون انه تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فثبت له الكلام قطعا وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من
غير توقف على اخبار الله عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور قال
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية اقول قالت الحنابلة كلامه من جنس
الاصوات والحروف وان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب
بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف
المتقدم عليها كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تع وتقدس
والمسموع من اصوات القراء والمرئي من النظم في الكتاب نفس
كلامه تع وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف

ازليان

ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما
هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأت الكرامية
ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم
بذات الله تع وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو
قديم و قوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان
قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو
محدث بقوله كن لا بالقدرة قال اي معنى قائم بالذات اقول هذا التفسير
للاحتراز عن الكلام اللفظي وانما احتيج الى هذا التفسير والاحتراز لان قول المصنف
منافية للسكوت وقوله والله متكلم بها آمر ناه ظاهره الدلالة على
الكلام اللفظي فانه اذا قيل فلان ساكت يفهم منه انه غير
متلفظ بالكلام او قيل انه آمر او ناه يفهم منه انه متلفظ
بالامر والنهي ويدل على ما قلنا قوله قال قيل هذا في الكلام
اللفظي دون الكلام النفسي قال الذي هو ترك التكلم مع القدرة
عليه اقول يعني ان السكوت ليس عبارة عن عدم التكلم مطلقا بل هو
عبارة عن عدم التكلم مع القدرة عليه فان عدم تكلم الاخرس او الطفل لا يسمى
سكوتا قال يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي الخ اقول هذا اشارة
الى احد الوجوه التي اجيب بها عما تمسكت المعتزلة من ان كلامه يشتمل
على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر

بلا مامور و نهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار
بلا مخاطب و ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس وهذا
الجواب لعبد الله بن سعيد ومحصله ان كلامه في الازل ليس امرا ولا نهيا
ولا خبرا او غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال قال وقيل
هذه اقسام للكلام الخ اقول يعني ان هذه انواع للكلام ووجوه الجنس من غير
ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا يلزم على هذا التغير وهو على
القديم محال وتحقيق الجواب انها ليست انواعا حقيقية للكلام حتى يلزم
ما ذكرتم بل هي اقسام اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان
لا يوجد شيء منها بدونها وصح ايضا فالتغير في التعلقات الحادثة
من غير ان يتغير في نفسه قوله وذهب بعضهم وهو الامام الرازي وضعف
ما ذكر ظاهر لانه لازم الامر والنهي وغيرهما لا حقيقتها حتى يلزم الاتحاد
قال فان قيل الامر بلا مامور ومنهي الخ اقول هذا مما تمسكت به
المعتزلة على كون كلامه ليس ازليا وانما تقرر منها مع ان الجواب عنه قد
حقق فيما سبق حيث قال قلنا لم بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لا يزال ولعله في الازل فلا انقسام اصلا لانه يلوح
من الجواب السابق اعني جواب عبد الله بن سعيد التغير في كلام الله وهو ينافي
القدم ولانه اراد ان يذكر جوابه المشهور فيما بين الجمهور وهو قولهم
فالامر في الازل لا ايجاب تحصيل المامور به وقت وجود المامور و
حاصله ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما في الكلام

النفسي

النفسي فيكفيه الوجود العقلي وان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب
المعدوم وامر في عدمه واما لو خوطب وامر على تقدير
وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون حين يكون فلا قال
والاخبار في الازل اقول هذا من شبه المعتزلة الخ وتقريره ان الاخبار
في الازل بطريق المضي كذب محض ومع هذا كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا
نوحا وقال موسى وقال عيسى وعصى فرعون وغير ذلك وصدقه يقتضي سبق
وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال
فاجاب عنها بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات قال على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا
الكلام النفسي اقول هذا الاطلاق قد علم من قوله عليه السلام القرآن كلام الله غير
مخلوق قوله تنبيها على اتحادهما يريد ان الحادث عندهم منحصر في الزماني
ولم يقولوا بالحدوث الذاتي فكان كل حادث مخلوقا قال لئلا
يسبق الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب
اليه الحنابلة جهلا او عنادا اقول قال البعض لهذا الكلام معنيان
احدهما ترتب الاجزاء في الوجود بحيث لا يوجد الثاني الا بعد عدم
الاول والقول بقدم مثله بشخصه لا يصدر عن الطفل فضلا عن احد
وهو من المجتهدين والثاني ترتبها الذاتي بمعنى ان كل جزء منه بحيث ان
انعكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبها في اللوح

او القلب لم يكن قرآنا وقدم مثله بالشخص ممكن هذا كلامه فان اراد
بالمترتب بالترتب الذاتي الحروف والاصوات
فاين القدم من ذلك وان اراد شيئا آخر فاين ما نسب اليه
الحنابلة وذلك وقد مر تفصيل مذهب الحنابلة ولا نغفل قال
وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
اقول الحاصل انه ينتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان
متعارضان احدهما ان كلام الله صفة له وكل ما هو كذلك فهو قديم فكلامه
قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فافترق المسلمون الى فرق اربعة فرقتان
منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى
القياس وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة
القياس الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور
فالمعتزلة قدحوا كونه صفة لله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الحروف والاصوات والحشوية كون المنتظم من الحروف
حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة
ويرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه قال والمعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه تعالى متكلما اقول لكونه ثابتا بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
انه متكلم زعم الجمهور منهم ان الله تعالى لم يكن متكلما في الازل حتى خلق لنفسه
كلاما وان كلامه حادث غير قائم بذاته ثم اختلفوا فيما بينهم قال بعضهم

انه

انه من جنس الحروف والاصوات حتى صار متكلما بخلق الحروف
والاصوات في محل القراءة وقال بعضهم انه من جنس الحروف والاشكال
حتى صار متكلما باحداث الحروف في اللوح المحفوظ وقال بعضهم نقر
بكلام الله ونتوقف في انه حادث ام قديم مخلوق ام غير مخلوق
قوله وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة يعني ان اطلاق المشتق
على الشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له قال ومن اقوى شبه
المعتزلة الخ اقول فانه لا نزاع لاصحابنا في اطلاق اسم القرآن وكلام
الله بطريق الاشتراك او المجاز المشهور بشهرة الحقائق على هذا المؤلف لف
الحادث فان الامة اجتمعت على تسمية ما في المصحف كلام الله وكذلك
سموا ما يقرأه القارئ ايضا كلام الله وهو المتعارف عند العامة
والقراء والاصوليين والفقهاء فقوله اي القرآن الذي هو كلام الله
اي صفته الحقيقية القائمة بذاته لا القرآن الذي هو بمعنى النظم المؤلف
قال غير حال فيها اقول اي ليس المكتوب والمحفوظ والمقروء والمسموع
حقيقة الموجود في الخارج اي وجوده الاصلي الذي هو منشأ الآثار
ومنبع الاحكام فلم يلزم فيها الحدوث لان المراد به المفهوم من الخطوط
ومن الاصوات المسموعة والمعلوم بالقراءة وكذا المنزل اذ معنى الانزال
ان جبرائيل ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم
النبي عليه السلام ما فهمه عند السدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فكذا فانه ما فيه
اي فيه وصفا للمدلول بصفة الدال مجازا كما يقال سمعت هذا المعنى من

فلان وقراءته في بعض الكتب وكتبته بيدي والحاصل انه يقال ان كلام الله
ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وهم منعوا من القول بحلول كلامه في لسان
او قلب او مصحف او لوح وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قال اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى اقول للفظ بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز
يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته
المعنى فانه اذا قصد تأدية المعاني بالتركيب حدثت اغراض مختلفة بتعلق
اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر
الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا امتنع معارضته صار
معجزا فالاعجاز صفة للنظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم و
المعنى قال فذهب الاشعري الخ اقول يعني انه اختلف اهل السنة ان
كلام الله تع مسموع ام لا فاختار الاشعري ان كل موجود كما يجوز ان
يرى يجوز ان يسمع وقال ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ
شيئان صوت القارئ وكلام الله وقال الباقلاني كلامه غير مسموع
على العادة الجارية ولكن يجوز ان يسمع الله كلامه من شاء من خلقه على
خلاف العادة وعند هولاء سمع موسى كلام الله تع من غير واسطة الحرف
والصوت وقال ابو اسحاق الاسفرايني ومن تبعه ان كلامه غير مسموع اصلا

وهو اختيار الشيخ ابو منصور الماتريدي وعند هولاء سمع موسى عم صوتا
دالا على كلام الله تع فعلى قوله فموسى سمع صوتا دالا على كلام الله تع لكن لما
كان ايجاده الخ ان احد الاجوبة عن السوال المورد في هذا المقام تقرير
السوال انه اذا اريد بكلام الله المنتظم من الحروف المسموعة فكل واحد منا
سمع كلام الله وكذا اذا اريد المعنى الازلي فسماعه فهمه من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى باسم الكليم وقد اجيب عنه بوجوه احدها
انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة وانه بلا كيف
وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا
ورابعها ما ذكره الشارح ههنا قال فان قيل لو كان كلام الله تع حقيقة
في المعنى القديم اقول منشأ هذا السوال ان الشيخ الاشعري لما قال
كلام الله هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده
هو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو
كلام حقيقي حتى اشتهر في كلامهم ان ليس اطلاق كلام الله تع على هذا المنتظم
من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع
هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم فاسدة كعدم اكفار من انكر كون كلامه ما بين دفتي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة و
التحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير

ذكر على ما اشار اليه الشارح في تقرير السؤال قوله قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى
الخ تعريض لصاحب المواقف حيث قال يرد في هذا الاشكال ان المعنى في قول
مشايخنا كلام الله معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ الى آخره يعني ان التحقيق
في دفع هذا الاشكال ما قلنا لا ما قال صاحب المواقف فانه بعيد عن التعقل على
ما اشار اليه بقوله وهذا جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من
الحروف المنطوقة الخ قال انه مخلوق ثم ليس من تأليف المخلوقين
اقول وذكر ان الله تعالى اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى
انه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي عم لقوله تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم
لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله حتى ان ما يقرؤه
كل احد يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل
فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه كل قار نفسه لا مثله وهكذا الحكم
في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه قال وذهب بعض المحققين
اقول يريد به صاحب المواقف فانه قال في دفع هذا الاشكال ان المراد
بالمعنى ما يقابل العين لا ما يقابل اللفظ على ما قرره الشارح قال
وهذا معنى قولهم المقروء قديم اقول اي المعلوم بالقراءة والقراءة حادثة
اي الاصوات التي هي من الكسب التي يؤمر بها تارة ايجابا او ندبا وينهى
عنها جنبا قال والتكوين اقول اشتهر القول بالتكوين عن الشيخ ابي منصور

الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ
ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي ان له الربوبية ولا
مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا القول وهو المعنى الذي يعبر
عنه بالتفعيل يعني ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين
محال كالعالم بلا علم وهم قد فسروا تلك الصفة باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول
المخلوقات بها يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة
احياء والموت اماتة الى غير ذلك قال انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى
اقول اجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية القائمة بذات
الله تعالى كالعلم والقدرة لا في الصفات الاضافية ولا نم ان التاثير و
الايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون
الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة قال لانه وصف ذاته
في كلامه الازلي الخ اقول يعني ان الله تعالى تمدح في كلامه الازلي ووصف ذاته بانه
خالق وذاته ازلي وكلامه ازلي فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله موصوفا
به في الازل فيكون كذبا او مجازا وتحقيقه ان التخليق لو لم يثبت له في الازل
لكان ذلك تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال ولزم اتصافه بصفة الكمال
بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بان هذا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له
ما في السموات والارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله اي
معبود فلا شك ان ذلك انما يكون بالفعل فيما لا يزال والاخبار عن الشيء

في الازل لا يقتضي بثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغيرها ذكر قال
انه لو كان حادثا اقول هذا دليل عقلي للقائلين بازلية التكوين وتقريره
على وجه التفصيل ان التكوين لو كان حادثا فلا يخلو اما ان حدث بتكوين
اسند اياه ام بدون التكوين ان قال بتكوين ينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
وان قال بدون التكوين فاذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا
حدوث جميع الحوادث بدونه وفيه تعطيل الصانع ولان التكوين لو كان
حادثا فاما ان حدث في ذاته كما ذهب اليه الكرامية فيلزم ان يكون محلا
للحوادث واما ان حدث لا في محل كما ذهب اليه ابن الراوندي فاستحالته
ظاهرة واما ان حدث في ذات آخر كما قال به ابو الهذيل فيلزم ان يكون كل
جسم خالقا ومكونا لنفسه قال ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية
الخ اقول هذا نقض اجمالي لدليل القائلين بازلية التكوين وتقريره ان
ان الوجوه التي استدل المتمسك بها على ازلية التكوين انما يتم ان لو كان صفة حقيقية
مثل العلم والقدرة وليس كذلك بل هو من الاضافات والاعتبارات
العقلية فانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم
الى الوجود كما فسرتم به ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة قدرة
المؤثر وارادته الى الاثر فيكون مثل كون الصانع قبل كل شيء ومعه وبعده
ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ونحو ذلك قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى
محصله انكم وان استدللتم بالوجوه المذكورة على ازلية التكوين الا انكم سكتم
عما هو اصل الباب يعني مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل

والترك واقعة انها بالارادة قال ولما استدل القائلون بحدوث الخ اقول
هذا معارضة لدليل القائلين بازلية التكوين قال وهذا التخصيص ما يقال الخ اقول
قال صاحب البداية جوابا عن المعارضة اخذا والقاطع للشغب ان نقول
هل يتعلق وجود العالم بذات الله او بصفة من صفاته عندكم ام لا فان قالوا
لا فقد صرحوا بتعطيل الصانع وان قالوا نعم قلنا هل اقتضى ذلك قدم العالم
ام لا فكل جواب لكم عنه فهو جوابنا في التكوين قال وما يقال من ان تعلق
وجود المكون الخ اقول قد اجاب اولا صاحب البداية عن المعارضة المذكورة
بان قال قلنا متى سلمتم تعلق وجود العالم بالتكوين فقد سلمتم حدوث
العالم اذ القديم لا يتعلق وجوده بغيره وما يتعلق وجوده بغيره فهو
حادث فقوله وما يقال الخ رد لهذا الجواب وتزييفا له على اختيار
اولا فقوله صادرا عنه يعني على وجه الايجاب دون الاختيار فيكون دائما
بدوامه والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قال نعم لو اثبتنا ان صدور
العالم اقول يعني ان مجرد التعلق والاستناد الى الغير لا يستلزم الحدوث
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وان كان الاستناد الى الفاعل المختار
يقتضي الحدوث بهذا المعنى فان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا
مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل وهذا
متفق عليه عند الكل الا ان اثبات فاعلية الباري لا يتم الا بعد اثبات
ان العالم حادث بجميع اجزائه فان الاصل المعول عليه في هذا الباب
انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق

القدرة دون الايجاب قال ومن ههنا اقول اي من عدم لزوم الحدوث الزماني
بمجرد تعلق وجود الشيء الى الغير يعلم ان التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم الخ اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء بعد تسليم ان العالم
مستند الى البارئ تعالى عند الكل قال ولا يندفع بما يقال الخ اقول مثلا تعريض
لصاحب العمدة حيث قال في جواب من المعارضة ان التكوين في الازل لم يكن
ليكون العالم به في الازل بل ليكون وقت وجوده وتكوينه باق ازلا وابدا
فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الازلي الابدي بخلاف القدرة لانه عرض فلا يتصور
بقائه الى وقت وجود المقدور قال وهو غير المكون عندنا اقول مدار
على الاشعري والمعتزلة حيث قال الاشعري صفات الذات قديمة قائمة بذات
الله وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء وقالت
المعتزلة صفة تعالى لا يقوم بذاته فعند الاشعري والمعتزلة التكوين و
المكون واحد وهذا بظاهره فاسد وقد اغنى عن التنبيه فضلا عن الدليل
فاوله بعض الاصحاب بان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوق بحيث
لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة عرفية او مجازا مشهورا
في الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية فلهذا قال الشارح
في تاويله فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل الخ قال لو انسب
ان القدرة يسمى ايجابا له اقول لان العلة التامة للمكون عند المتكلمين تعلق
قدرة البارئ به على وفق ارادته فلو لم يكن تعلق القدرة موجبا للمكون
لزم تخلف المعلول عن علته التامة وتحقيق ان المشهور ان القادر هو الذي

ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما
عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل منه عند خلوص الدواعي
بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب
لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا والمختار
لانه ان شاء ترك قال فحقيقته اقول اي حقيقة التكوين يعني ان التكوين
من الصفات الاضافية لا من الصفات الحقيقية لان حقيقته كون
الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته وهو نوع من
اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال قال لا اثبات صفة
قديمة يقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه الخ اقول يعني ان صانع العالم
اوجده باختيار اذ من لا اختيار له فهو مضطر مجبور في احد الطرفين من الفعل
والترك فيكون عاجزا وذلك على الله محال ولا اختيار بدون الارادة
فثبت صفة الارادة له قال لا كما زعمت الفلاسفة الخ اقول
زعمت الفلاسفة ان ارادته تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو
تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه السابق على تلك
الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية على ما يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي
لافاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون
صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة
ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا يفعل لغرض في الامور

السافلة فهذه حواشي اثبات من العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت
مرادهم باحاطة علم الله بالكل وانها ليست الا وجوه الكل قال والنجارية من
انه تعالى مريد بذاته لا بصفاته اقول الارادة عندهم صفة سلبية هي كون الفاعل
ليس بمكره ولا ساه ولا خفاء في ان هذا مواضعة للفلاسفة في نفي كون الصانع
مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان
ارادته متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون وقت قال وبعض المعتزلة
الى اقول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضروري
فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة قال والكرامية منهم ان ارادته حادثة في ذاته اقول
وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولان صدور الحوادث
عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل
فان قيل استناد الصفات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا
يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم
من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد ثبت استحالته ولان الشروط اما صفات
للباري فيلزم حدوثه في اولا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير وهو محال
قال ورؤية الله بمعنى الانكشاف التام بالبصر اقول يعني انه وجب اهل السنة
الى ان الله يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة
والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته
في الجهة والمكان لكونه جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين او اتصال شعاع خارج

من العين

من العين بالمرئي او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا
عرفنا الشمس مثلا بحد او برسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك
فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان
فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله منزها عن الجهة والمكان ام لا فالمذهب انه يصح قال وهو نوع ادراك
الشيء كما هو بحاسة البصر اقول يعني ان القائلين بجواز رؤية الله لم يدعوا اتحاد
الرؤية في الشاهد والغائب حتى يلزم لرؤية الغائب ما يلزم لرؤية الشاهد
بل يقولون ان الرؤيتين مختلفتين اما بالماهية واما بالهوية لا محالة والحاصل
ان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو اي باي حال كان فان كان المرئي في الجهة
يرى في الجهة كان شاهدا وان كان لا في الجهة يرى لا في الجهة كالغائب كما في
العلم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان المعلوم مصورا يعلم بارتسام صورة
وان كان منزها من الصورة يعلم بدون ارتسام صورة فيجوز اختلاف الرؤيتين
في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشروط
والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي
او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما فهمه ارباب الجهالات فبعضهم منعوا
بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا
بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات
بل الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء قال

جايز في العقل الخ اقول ان الكلام في الرؤية ثلث مقامات الاول في الجواز
والثاني في الوقوع والثالث في شبه المنكرين فاشار الى الاول بقوله جايز في العقل
والى الثاني بقوله واجبة بالنقل والى الثالث بقوله فنفى الامكان الى آخره قال
ان العقل اذا خلى ونفسه اقول يعني ان الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان
ما لم يرد عليه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان قال وقد استدل
اهل الحق على امكان الرؤية اقول يعني ان اهل الحق لم يقتصروا على
ادلة الوقوع على ما اشار اليها بقوله وايجبة بالنقل مع
انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات انما تدفع الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا
الى بيان الامكان او لا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما تعارف في الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع
هو الامكان لان هذا انما يحسن في مقام الاستدلال دون المناظرة والاحتجاج قال فانا نرى
اقول يعني انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم كالحجر والشجر وعرض وعرض كالسواد
والبياض من غير ان يتوسط شيء منهما بالة الابصار وبالجملة لما صحت
رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لم
ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة
بين الجوهر والعرض اذ لا بد للحكم المشترك وهو الرؤية من علة مشتركة
لامتناع تعليل الواحد بعلل قوله ويتوقف امتناعها الخ جواب عن سؤال
مقدر تقديره لكنه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر
والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز كون الشيء من
خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا ومحصل الجواب ان الشرطية او
لصحة الرؤية

المانعية

او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها فان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود
الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك قوله وكذا يصح
ان يرى الخ جواب نقض مقدر تقديره انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر
والارادات الى غير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري ومحصل الجواب
منع بطلانه قوله بان صحة الصحة عدمية لان معناها الامكان وهو اعتباري
يكفيه للعلية الحدوث الذي هو ايضا اعتباري قال اجيب بان المراد بالعلة متعلق
الرؤية اقول يعني ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ويعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا قال
قد نتردد على تفصيل الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نتردد اقول فانا اذا رأينا زيدا
مثلا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نفصل اعراضه من اللون
والضوء بل هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض
يقوم بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها
ولم يكن هذا بصرنا اذ كنا قد ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو
الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق
الرؤية الامر الذي به الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك
لان رؤية الهوية المخصوصة المتمايزة يستلزم الاطلاع على خصوصية جواهره واعراضها
فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة

[illegible]

بين الجواهر والاعراض وبين الباري فيصح رؤيته **قال** لجواز ان يكون متعلق
الرؤية الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية **اقول** انما قال
من غير اعتبار خصوصية لدلالة قضية الشبح المرئي من بعيد على عدم اعتبار
خصوصية المرئي في الرؤية لكنه لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية
المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري لمفهوم الماهية
والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح المرئي البعيد هو خصوصية
الموجود الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن بها على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة
وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل
العقلي متعذر اللهم الا ما قال الشارح من ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك واذا كان كذلك فالتعويل فيها على ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية على ما يجيء العلم منها اعني قوله
رب ارني انظر اليك الاية **قال** الثاني ان موسى عم قد سال الرؤية الخ **اقول**
الاستدلال بالاية من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عم واللازم
باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وانت ذاك وجه اللزوم بقوله
فلو لم يكن ممكنا لكان طلبها جهلا الخ قوله او سفها وعبثا يعني على تقدير كونه عالما
بما يليق مع ذات الله سبحانه يكون طلبها سفها وعبثا وطلبا للمحال وانت ذاك الوجه الثاني
من الاستدلال بقوله وان الله قد علق الرؤية الخ **قال** كان لاجل قومه الخ **اقول**
حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وقالوا ارنا الله جهرة فاضاف السؤال

الى نفسه

الى نفسه ليمتنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولئلا يبقى
لهم عذر ولا يتقولوا لو سالها لنفسه لرآه لتعلق قدرة [illegible] به ولهذا قال
افتهلكنا بما فعل السفهاء منا قوله وبانا لا نم ان المعلق [illegible] به ممكن يعني انما
انما يكون ممكنا لو علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
وليس كذلك بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك
ولا نم امكان الاستقرار ح **قال** واجيب بان كلامنا في ذلك خلاف الظاهر **اقول**
اما الاول فلانه لم يقل ارهم ينظروا الي وقال في جواب لن تراني
ولم يقل لن يروني واما الثاني فلان المعلق عليه هو استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد لكنه في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء واني وذلك ممكن والممكن
ممكن ابدا الا ان الامكان الذاتي لا يزول وحاله في الظاهر لا يجوز ان تكابد الا بدليل
قوله ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عم يعني ان موسى عم ان كان مصدقا فاين
اولئك القوم لكفاه ذلك ودفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يزجرهم
عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم
اجعل لنا الها كما لهم آلهة قوله وان كانوا كفارا اي ان لم يكن موسى عم
مصدقا فيما بينهم بل كانوا كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب
بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقتصر بمجرد اخبار مع انطاعهم
بمعجزاته الباهرة **قال** بان يقع السكون بدل الحركة **اقول** [illegible] لكان الزائل لا يزول
ولهذا صح جعله [illegible] لانه لا يتعلق جعله كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال

هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده محال وبالعكس مع اجتماعهما
محال وما قيل ان الاستواء مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو
المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع قال واجيب بالنقل اقول
هذا اشارة الى دليل الوقوع وهو ايضا يدل على الجواز وقوله ورد الدليل
السمعي بايجاب رؤية الله تعالى اشارة الى ان وقوع الرؤية لا يمكن اثباته الا بالادلة
السمعية وهي الكتاب والسنة والاجماع قال اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة اقول وجه الاحتجاج به ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار
ويستعمل بغير صلة كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر ويستعمل
بفي يقال نظرت في الامر الفلاني وبمعنى الرأفة وفي يستعمل باللام يقال
نظر الامير لفلان وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى كما في الآية فاما بمعنى الرؤية او ملزومها
بشهادة النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال او لما مجاز عنها لكونه عبارة
من تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية وقد تعذر منها الحقيقة لامتناع المقابلة
والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقيقة والتقديم
لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين
لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون
الى ما سواه ولا يرون الا اياه واعترض بان الى ههنا ليس حرفا بل اسما بمعنى
النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا
نقتبس من نوركم اجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
في غاية الفرح والسرور والاحتظاء وانتظار النعمة موجب للايلام والكدر بل ربما ينافيه

لان الانتظار موت احمر فهو بالغم والحزن والتعلق وضيق الصدر احرى
وان كان مع التقطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة
فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر ولهذا لم يحمل الآية
عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه قال فقوله عم
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر الحديث اقول هذا تشبيه رؤية الله
تعالى برؤية القمر في التيقن والوضوح لا تشبيه المرئي بالمرئي ونقله حديث
الرؤية احد وعشرون عددا من كبراء الصحابة وعلمائهم فيكون مشهور الحديث
لا يسع انكاره قال والجواب منع هذا الاشتراط اقول بناء على ان الرؤية
نوع من الادراك يخلقه الله تعالى فيمن شاء ولاي شيء شاء وان الرؤيتين مختلفتان
اما بالماهية واما بالهوية فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا معنى المراد
بقوله فيرى لا في مكان الخ قال الامام الغزالي اعلم ان المدركات تنقسم الى ما يدخل
في الخيال كالصور المتخيلة والاجسام المتلونة والى ما لا يدخل في الخيال
كذات الله تعالى وكل ما ليس بجسم كالعلم والقدرة ومن رأى انسانا ثم غمض
بصره وجد صورته حاضرة في خياله كانه ينظر اليها ولكن اذا فتح العين ونظر
ادرك تفرقة بينهما ولا ترجع التفرقة الى اختلاف بين الصورتين لان
الصورة المرئية موافقة للمتخيلة وانما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف
فان صورة المرئي صارت بالرؤية اتم انكشافا ووضوحا فاذا الخيال اول الادراك
والرؤية هي الاستكمال لادراك الخيال وهو غاية الكشف ويسمى ذلك رؤية لانه غاية الكشف
لا لانه في العين بل لو خلق الله هذا الادراك الكامل بالجبهة والصدر مثلا لاستحق ان يسمى

رؤية واذا فهمت هذا في المتخيلات فاعلم ان المعلومات التي لا تتشكل
في الخيال ايضا لمعرفتها درجتان احديهما اولى والثانية استكمال لها وبين الثانية
والاولى من التفاوت في مزيد الكشف والايضاح ما بين المتخيلة والمرئية
فيسمى الثاني ايضا بالاضافة الى الاولى مشاهدة ولقاء ورؤية وهذه التسمية
حق لان الرؤية سميت رؤية لانها غاية الكشف وكما ان سنة الله تعالى جارية
بان تطبيق الاجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجابا بين البصر والمرئي
ولا بد من ارتفاع الحجب لحصول الرؤية وما لم يرتفع كان الادراك الحاصل مجرد
التخيل فكذلك بمقتضى سنة الله تعالى ان النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن
ومقتضى الشهوات وما غلب عليها من الصفات البشرية فانها لا تنتهي الى المشاهدة
واللقاء في المعلومات الخارجة عن الخيال بل هذه الحيوة حجاب عنها بالضرورة
كحجاب الاجفان عن رؤية الابصار ولذلك قال تعالى لموسى عليه السلام لن تراني والصحيح
ان رسول الله ما رأى الله تعالى في ليلة المعراج قال قياس الغائب على الشاهد
اقول اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما
فلجواز ان يمتنع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قال لو كان جايز الرؤية والحالة
سليمة لوجب ان يرى اقول يعني ان شرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة
الحاسة والثاني كون الشيء جايز الرؤية والثالث مقابلته للباصرة والرابع
عدم غاية الصغر والخامس عدم غاية اللطافة والسادس عدم غاية البعد
والسابع عدم غاية القرب والثامن عدم الحجاب ثم لا يعقل من هذه الشرائط
في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية والبواقي مختصة بالاجسام

وبها

وبها حاصلان الآن فوجب رؤيته قال والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها اقول يمكن دفعه بان الجزم بانتفائها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله العلم الضروري
بانتفائها وان كان ثبوتها في نفسها من الممكنات دون المحالات فيكون الجزم
بانتفائها من العلوم العادية الضرورية القطعية قال فان الرؤية
عندنا بخلق الله لا تجب عند اجتماع الشرائط اقول ولو سلم فيجوز ان
يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة وصف ادراكية في الباصرة
لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات قال الامام الغزالي
واذا ارتفع حجاب الرؤية بالموت بقيت النفس ملوثة بكدورات
الدنيا غير منفكة عنها بالكلية وان كانت متفاوتة فمنها ما تراكم عليه الخبث
والصدأ فصار كالمرآة التي فسد بطول تراكم الخبث جوهرها فلا يقبل الاصلاح
والتصقيل وهؤلاء هم المحجوبون عن ربهم ابد الآباد نعوذ بالله من ذلك ومنها
ما لم ينته الى حد الرين والطبع ولم يخرج عن قبول التزكية والتصقيل فيعرض
على النار عرضا ينقمع منه الخبث الذي هو متدنس به ويكون العرض على النار
بقدر الحاجة الى التزكية واقلها لحظة خفيفة واقصاها في حق المؤمنين
كما وردت به الاخبار سبعة آلاف سنة ولن تنفك نفس عن هذا العالم
الا وتصحبها غبرة وكدورة ما وان قلت ولذلك قال الله وان منكم الا واردها
كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا
فاذا اكمل الله تطهيرها وتزكيتها ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من الوقف

والحساب وغيره ودواعي استحقاق الجنة فعند ذلك يستعد بصفائه ونقائه
عن الكدورات حيث لا يرهق وجهه غبرة ولا قترة لان يتجلى فيه الحق سبحانه
وتعالى فيتجلى له تجليا يكون انكشاف تجليه بالاضافة الى ما علمه كانكشاف المرئيات
بالاضافة الى ما تخيله وهذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية فاذا الرؤية
حق بشرط ان لا يفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص
بجهة مخصوصة ومكان فان ذلك مما يتعالى عنه رب الارباب علوا كبيرا قال
ومن الشبهات قوله تعالى لا تدركه الابصار الاية اقول التمسك به من وجهين احدهما
ان الادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية يعني اتحاد المفهوم مثلا او تلازمهما
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات
احدهما ونفي الاخر مثلا ادركته ببصري وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم
قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه
وهو محال وثانيهما ان نفي الادراك بالبصر وارد مورد التمدح و
مدرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو
على الله محال قال لا الرؤية على وجه الاحاطة اقول يعني انه يمكن
ان يجاب عن الشبهة بانا لا نسلم ان يلزم من نفي ادراك الابصار نفي الرؤية
لان ادراك الابصار اخص من الرؤية لكونه رؤية على وجه الاحاطة فان قيل
فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار

فاين

فاين ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح بتنزهه عن
سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار
فعبارة عن رؤيته اياها او عن علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم قال لا دلالة فيه
على عموم الاوقات والاحوال اقول يعني انا نحمل الكلام على نفي الرؤية
في الدنيا جمعا بين الادلة وقد اورد عليه ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم
في الدنيا والاخرة ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما
يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد
يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين
وقد لا يخلقها قال اذ المعدوم لا يمدح بعدم رؤيته اقول اعترض بان
ذلك لعدم رؤيته مما هو احسن المدائح والكمالات اعني الوحدة واما الموجود
فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص واجيب
بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات
والطعوم وغيرهما مع انه لا تمدح فيها على ذلك قال ولا بد للتمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء اقول هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ما مر آنفا من قولنا
لان كثيرا من الموجودات وحاصله ان من عدم رؤية الموجود انما يحصل
التمدح له اذا كان بحجاب الكبرياء والا فلا تمدح من مجرد عدم الرؤية
كما في الطعوم والروائح واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان كون كل من
قوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا
فليتأمل قال مقرونة بالاستعظام والاستبعاد اقول حتى سماه ظلما وعتوا

كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك قال ان ذكر
لتعنتهم وعنادهم اقول ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب
مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا على طريق الجهة
والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض قال وقد حكي عن كثير من السلف
اقول كما حكي عن حمزة القارئ انه قرأ على الله القرآن من اوله الى آخره في
المنام حتى روي انه اذا بلغ قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده قال يا حمزة قل وانت
القاهر قال في شرح التعمق وحمزة قرأ على الله القرآن من اوله الى اخره في المنام
وقرأوا انا اخترتك فاستمع لما يوحى فقال الله فاقرأوا انا اخترناك قال
وانه خالق لافعال العباد اقول لما فرغ من بيان ذاته وصفاته شرع في بيان
افعاله وهذا الباب يشتمل على مسائل الاولى في خلق الاعمال بمعنى انه هل من جملة
افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق
على انها افعال لهم لا افعال له تعالى اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
مثلا هو الانسان وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما
يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده فالافعال الاختيارية
للعباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وهذا مذهب ابي الحسن الاشعري

والمؤمنين اهل السنة والجماعة

وقالت

وقالت المعتزلة هي واقعة بقدرة العبد وحدها وقال الاستاذ بالمجموع
القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله
باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني كونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا
وقالت الحكماء بوقوعها بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد واما خص المعتزلة ما لم يذكر من بينهم
لكون مذهبهم بعيدا عن الحق غاية البعد وكون بطلان مذهب الحكماء معلوما مما سبق
من قولهم وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه وكون مذهب الاستاذ
القاضي غير بعيد عن الحق كل البعد قوله وقد كانت الاوائل يعني ان
الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد لقرب عهدهم باجماع
السلف على انه لا خالق الا الله قال لان العبد لو كان خالقا لافعاله
اقول اي بالاختيار والاستقلال لكان عالما بتفاصيلها لان الاتيان
بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك الشيء وذكر المقدار
من مخصص وهو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به والظهور من
الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق الآية فتفاصيل
الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة واللازم بط
وبينه بقوله فان الماشي من موضع الى موضع الخ قال على ان ما مصدرية الخ اقول
اختار سيبويه كون ما مصدرية لاستغنائها عن الحذف والاضمار وعلى هذا فالامر
ظاهر لان المعنى وخلق عملكم فقوله او معمولكم على ان ما موصولة بقرينة قوله تعالى تعبدون
ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولان حكم ما عام يتناول
ما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات وغيرها فان المراد

بافعال العباد والمختلف فيه كونها بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند
اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية
الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة يؤتون الزكوة يعملون الصالحات و
السيئات قال وللاسواء عن النكتة اقول هنا نكتة غفل عنها الجمهور
فيما نعلم وهي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون
في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك قال وكقوله تعالى خالق كل
شيء اقول قال الله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا
للعبادة فلا يصلح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان
عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل
والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون
بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا
قال وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف اقول
يعني انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فسادات
منها بطلان قاعدة التكليف من الامر والنهي اذ لا معنى للامر لما لا يكون
فعلا للمأمور ولا يدخل في قدرته بل هو ما لا يطيق لمرض ونحوه حتى ان العقلاء
يتعجبون منه وينسبون الآمر الى الحمق والجنون ومنها بطلان المدح والذم
اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ومنها
بطلان الثواب والعقاب اذ لا وجه لهما على ما هو بخلق المثيب والمعاقب

حتى ان

والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد ظلما على العبد من
الشيطان واحق منه باللوم اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين قال
والجواب ان ذلك انما يتوجه الخ اقول يعني ان هذا الوجه لا يفيد سوى
ان من الافعال المسندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع
بحسب قصده وداعيته وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة
لله تعالى وذلك كاف في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي
ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فيه نعم هو متوجه
على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا قال اى قضائه الخ
اقول قد اشتهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره
وهذا يتناول الافعال والامر ظاهر عند اهل الحق لما تبين من انه الخالق
ومعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع
سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد
يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون في الواجبات
بالقدر دون البواقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي علمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال
بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة القضاء عبارة عن وجود
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر

عبارة عن وجودها في موادها الخارجية منفصلة واحدا بعد واحد قال
والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي اقول يعني ان الرضاء المتوجه
نحو الكفر انما هو بالنظر الى الفاعلية لا الى المحلية والحاصل ان الكفر له
نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد
باعتبار محليته له واتصافه به فالرضاء باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والانكار بالعكس قال وهو تحديد كل مخلوق بحده اقول كما في قوله تعالى وقدر
فيها اقواتها قال والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته اقول قد يفسر شمول
القدرة والارادة بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به العلم و
الارادة بوجوده ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وقد يفسر
شمول القدرة بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او
بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوجود الواجب
وانما الخلاف في كيفية الاستناد وقد يفسر شمول القدرة والارا دة
بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته و
ارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهو المراد ههنا وهذا هو مذهب
اهل الحق قال لما مر من ان الكل بخلق الله وهو يستدعي القدرة والارادة
اقول يعني ان مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقتان
بكل كائن غير متعلقتين بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف وروي
مرفوعا الى النبي عم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فمنهم من منع
التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما لا يقال انه

خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالف
المعتزلة في الشرور والقبائح بناء على ارادته للكائنات انه خالق لها
بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة صفة مرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما لا يكون انه علم عدم وقوعه
وما علم عدم وقوعه علم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم
باستحالة الشيء لا يريده البتة قال فيكون الكافر مجبورا في كفره و
الفاسق في فسقه الخ اقول يعني ان فعل العبد اما ان يريد الله وقوعه
فيجب او لا وقوعه فيمتنع فالجبر لازم والتكليف غير صحيح قال قلنا الله تعالى اراد
منهما الكفر والفسق باختيارهما اقول يعني انا لا نسلم لجواز ان لا تتعلق
ارادة الله تعالى بطرفي الفعل والترك الا باختيار العبد احد الطرفين من
الفعل والترك فيكون الكفر والفسق باختيارهما والحاصل ان الذي
يمتنع التكليف به عندنا هو ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة
اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره
عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا
بالفعل للمكلف والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة
الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل
لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف
بالصلاة اجماعا قوله كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار اشارة الى ما قال
ابو حنيفة رحمه الله بعض القدرية حيث قال هل علم الله في الازل ما يكون من

الشرور والقبائح ام لا فاضطر الى الاقرار ثم قال بل اراد ان يظهر ما علم
كما علم او اراد ان يظهر خلاف ما علم فيصير علمه جهلا فرجع عن مذهبه فتاب
قال بل القبيح كسب القبيح الخ اقول لان الكسب لا بد وان يقع في محل القدرة
فيستلزم ان يكون المكسوب صفة للكاسب بخلاف الخلق والارادة بمعنى التعلق
فانهما لا يقعان في محل القدرة فلا يستلزم ان يكون المراد والمخلوق صفة
للمريد والخالق فان من اراد ان يكون الجسم اسود لا يكون اسود وكذا الخلق
قال وهذا شنيع جدا اقول لانه لا يصبر على ذكر رئيس قرية من عباده فكيف
يصبر على ذكر صانع العالم وموجده تعالى عن ذلك علوا كبيرا والى هذا المعنى اشار
بقوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك
كالملك اذا اراد حضور القوم داره تحية واختيارا لا كرها واضطرارا ليس
بشيء لانه لم يحصل مراد الملك وترجح مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا
نقيصة ومغلوبية قوله متكلما الزمني منصب على المصدر وما مصدرية كقوله تعالى
مثل ما انكم تنطقون قيل ان عمرو بن عبيد كان معتزليا ولذا الزمه المجوسي
ولو كان سنيا لما قال ان الله يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
بل يقول انت اخترت الكفر فان الله يريد افعال العباد باختيارهم
قال او لانه لا يسأل عما يفعل اقول لانه مالك على الاطلاق يتصرف في ملكه
كيف شاء قال الاول ان السيد اذا اراد ان يظهر عصيان عبده على الحاضرين
اقول كما اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده

بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل تمهيدا للعذر ويريد عصيانه
فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقدام لهلاكه ما
يريده قال وقد يتمسك من الجانبين بالايات اقول يعني ان الايات
في هذا الباب اكثر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولنا منها قوله تعالى ولو اننا
نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره وللمعتزلة
منها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا الاية وباب
التأويل مفتوح على الفريقين يعني انه معلوم لكل احد ان الظواهر اذا تعارضت
لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية فوجب الرجوع الى غيرها من
الدلائل العقلية القطعية قال وللعباد افعال اختيارية الخ اقول
اختلف الناس في افعال العباد ومبنى اختلافهم مقدمتان صادقتان
في نفس الامر ومسلمتان عند الكل احدهما ان ترجح احد طرفي الممكن بلا
مرجح باطل قطعا والاخرى ان المقدور الواحد لا يدخل تحت القدرتين
المستقلتين فقالت المعتزلة الافعال الاختيارية للعباد واقعة
بقدرتهم وحدها وقالت الجبرية واقعة بقدرة الله وحدها وقال اهل
السنة واقعة بقدرة الله خلقا وايجادا وبقدرة العبد كسبا واتصافا
فمعول المعتزلة على ان افعال العباد واقعة على وفق قصدهم ودواعيهم
ومعول الجبرية على ان تفاصيل احوال افعالهم غير معلومة لهم مع امتناع

ايقاع امر بالقصد بدون العلم بتفاصيله ومذهب اهل السنة اقوى بسبب
انهم داعوا متمسك الشريعتين الواقعتين في طرفي الافراط والتفريط وقالوا
لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين مخير الامور اوسطها وذلك لان مبنى
المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة
على العجز والاضطرار فالانسان مضطر في صورة ومختار في صورة كالقلم
في يد الكاتب قال لا كما زعمت الجبرية اقول ورئيسهم جهم بن صفوان
الترمذي وهم قالوا افعال العباد كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات
العروق النابضة فيكون قول القائل ضرب زيد ومشى عمرو بمنزلة قول
الناس طال الغلام وابيض شعر عمرو وهذا قول باطل لما يلزم منه محالات
اشار الى تلك المحالات بقوله لانا نفرق الخ قال ونعلم ان الاول
باختياره اقول اي بمقارنة اختياره قال بعض المحققين اختيار العبد
يرجح احد طرفي الفعل بلا ايجاب له والله يوجد فيجب به الفعل فالاول
كسب والثاني خلق فمعنى يكون الفعل باختيار العبد ان وجود الفعل لكن
بالترجيح لا بالتاثير قوله ولا اختيار مع الوجوب والامتناع لان الاختيار
هو التمكن من الفعل والترك فلا يتصور في الوجوب والامتناع الا حقيقيا
قال بعد تعميم علم الله الخ اقول يعني قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات
ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه
وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه
وبالنظر الى ذاته قال قلنا ممنوع فان الوجوب محقق للاختيار اقول وذلك لان الله

سبحانه

سبحانه وتعالى اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن
هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد اتصافا والمراد بكسبه اياه مقارنته
بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه
محلا له وفيه نظر لان محصله انه يجب ان يقع البتة بقدرته واختياره
بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار
اللهم الا ان يقال ان المراد انه يكون بالاختيار لكن لا على وجه الاستقلال
والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة فيكون الكلام الزاميا
لا تحقيقيا قال وايضا منقوض بافعال الباري اقول لجريان الدليل
فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري
ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في
فعل الباري لان ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يتحقق في وقته وجائز
ان يتعلق في تركه وليس فيه سابقة علم يتحقق الوجوب والامتناع
اذ لا شيء قبل الازل فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فاعل مختار
بخلاف ارادة العبد قال قلنا لا كلام في مع هذا الكلام ومتانته الخ
اقول وفي التنقيح عن هذا قال القاضي تعلق الاحد قدرة الله باصل الفعل
وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
ذات اللطم اعني الحركة المخصوصة واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة
على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقال الاستاذ بمجموع القدرتين

على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل واوله بعض المحققين بانه يريد ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة
بالتاثير بتوسط هذه الاعانة. واما ما قاله الاشعري فعند قدماء النظار ومحققي
الكلام في هذا المقام ما ال اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل
الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انها مقدورة لله اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر
من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان
يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع
ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى
قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تسمى خلقا فهو خلق للرب
ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس
بكسب له قال وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب اقول فان قيل فاما ان يكون لقدرة العبد في الفعل تاثير
فيعود المحذور اعني دخول المقدور الواحد تحت القدرتين واما ان
لا يكون لها فيه تاثير فيلزم الجبر وبطل التكليف وارتفع المدح والذم
والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة قلنا لا تاثير لقدرة العبد
في ايجاد الفعل بل في الاتصاف به وكونه محلا له على ما مر آنفا واما المدح
والذم فباعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وذلك كما يمدح الشيء ويذم
بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها

واما

واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال فكسائر العاديات
المترتبة على اسبابها بطريق جري العادة من غير لزوم عقلي كما لا يصح عندنا
ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم يحصل ابتداء
او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب
افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر ولم لم يفعلهما ابتداء او لم
يعكس فيهما واما التكليف والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي
للعبد الى الفعل باختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك
الاختيار يصير الفعل طاعة اذا وافق دعوة الشرع ومعصية اذا
خالفها ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق المقصود منه بيان جهة
نسبة فعل العبد الى القدرتين لا بيان ان كسب العبد متحقق قبل ايجاد
الله الفعل فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه قال فالفعل
مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب اقول جهة الايجاد
هو التاثير وجهة الكسب هو الاتصاف وكون العبد محلا للفعل والمراد
بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل
في وجوده سوى كونه محلا له قال ولهم في الفرق بينهما عبارات اقول يريد ان
القوم انما فرقوا بينهما بمجرد العبارة ولم يقدروا على الفرق المعنوي ولهذا
قيل ان الكسب اسم بلا مسمى لكن قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته
والخلق لا في محل قدرته يفيد الفرق المعنوي فان المقدور الواقع في محل

قدرته يقتضي ان يكون المقدور وصفا للقادر بخلاف المقدور الواقع
لا في محل قدرته فانه يقتضي ان يكون المقدور وصفا للغير ولهذا قيل
ان كسب القبيح قبيح لا خلقه قال فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه
قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب اقول يعني ان كسب القبيح يقتضي
ان يكون المكسوب صفة للكاسب بخلاف خلقه قال والحسن منها الخ اقول
اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول
كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له فالحلو حسن والمر قبيح والثاني كونه صفة
كمال او كونه صفة نقصان فالعلم حسن والجهل قبيح والثالث كون الشيء
متعلق المدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
اجلا فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمراد منها ههنا انما هو المعنى الثالث
قال متعلق المدح الخ اقول معنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب
او العقاب بالشرع ما نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز
العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا بحيث يعاقب
عليه وفي التعرض للثواب والعقاب اشعار بان قبح افعال العباد
وحسنها بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم
الله تع بل كل ما ورد به الامر به فحسن وكل ما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان
يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة وانه لا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو
امر بما نهي عنه صار حسنا وبالعكس وهذا عندنا واما عند المعتزلة فللفعل
جهة محسنة او مقبحة في حكم الله يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع

وقبح

وقبح الكذب الضار او بالنظر الى الحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح يوم العيد فيكون
الشرع في هذا القسم كاشفا عن حسنه وقبحه العقليين قال والاستطاعة
الخ اقول الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء
متقاربة عند اهل اللغة ومترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد
في الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا
العبد مجبور يخلق الله تع كالجمادات وفي هذا القول ابطال للامر
والنهي ورفع للشرائع وانكار للحس والضرورة والتحاق بالسوفسطائية
وقالت المعتزلة وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد
لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة مع الفعل
اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في تلك الحالة ولا توجد
قبله فضلا عن تعلقها به قال اشارة الى ما ذكر صاحب التبصرة
اقول فانه قال الاستطاعة عندنا قسمان احدهما سلامة الاسباب
وصحة الالات والعقل والثاني معنى لا يمكن تبيين حده بلفظ يشار اليه سوى
انه ليس الا علة للفعل وهو عرض يخلقه الله تع في الحيوان يفعل به
الافعال الاختيارية وهو علة للفعل عندنا وساعدنا البغدادية
من المعتزلة وانكرت البصرية ذلك وزعمت انه سبب في الجملة
الى هنا كلامه وفيه اشعار بان محل النزاع ههنا غير متعين فيما بين القوم
حيث قال معنى لا يمكن تبيين حده بلفظ يشار اليه سوى انه ليس الا علة للفعل

ويؤيده ما قال الشارح فيما بعد ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع
الفعل والا فقبله قوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل بناء على ان القدرة
الحادثة غير مؤثرة فلا يكون علة بل ومن جعلها علة للفعل يفسر التأثير
بايجاد الكسب الذي هو شان القدرة الحادثة قوله فان قصد فعل الخير خلق
الله قدرة فعل الخير الخ اشارة الى ما قال به عامة الاشعرية ومتكلمو اهل الحديث
من ان القدرة لا تصلح للضدين وهذا من فروع كون القدرة مع الفعل فان القدرة
المقارنة للفعل لا يتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين
وانما قال عند قصد اكتساب الفعل ليخرج الارادة والعلم والحيوة لان
كلا منها ليس مخلوقا عند قصد الاكتساب اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد
واما الارادة فلانها عين القصد قال ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون
السمع اقول قال الله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون وهذه الاية
دليل على ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة لان المراد منها نفي حقيقة
القدرة لا نفي الاسباب والالات لانها كانت ثابتة لهم وانما المنفي عنهم
حقيقة القدرة التي يتعلق بها الفعل يعني انهم يضيعون الاستطاعة للسمع
بقصدهم خلاف ما امروا به قوله لا سابقة عليه اشارة الى ان الخلاف في كون
القدرة سابقة ام لا فانه لا خلاف في كون القدرة مقارنة عند وجود الشرائط
كالحي قال ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من تجدد الامثال لان القدرة التي حدثت
مقارنة للفعل حقيقة لا يخلو اما ان يكون قدرة هذا الفعل المقارن او قدرة فعل آخر

اقول يعني امثال سابقة عليها حتى يكون امثال سابقة للقدرة فيتعلق التكليف بها

يتعقبها

يتعقبها ان قلتم هي قدرة الفعل المقارن لزمكم حصول الفعل بالقدرة المقارنة
ويصير القدرة السابقة ضايعة فيما يرجع الى وجود هذا الفعل فيكون وجودها
كعدمها وان قلتم قدرة فعل آخر يتعقبها فقد خلا هذا الفعل عن قدرته ثم ان
نزلتم عن هذا المقام وادعيتم دعوى اخرى وقلتم ان وقوع الفعل بالقدرة
المقارنة له لا بد لها من امثال سابقة عليها حتى تكون تجددت على الامثال
السابقة لم يمكن وقوع الفعل بها فعليكم البيان قال وان لم يحدث فهاهنا
لاستحالة بقاء الاعراض اقول وذلك لانهم لم يجوزوا قيام العرض بالعرض
قوله لان القائلين الخ منع للشق الاول من الترديد الذي في قوله فقد تركوا انهم
وقوله ولانه يجوز ان يتبع الفعل الخ منع للشق الثاني من الترديد الذي في قوله
وان قالوا بامتناعه الخ قال ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد الخ
اقول يعني انه جواز تخلف الفعل عن القدرة لا بمعارضة شرط او وجود
مانع ذهب بعضهم الى التفصيل او رد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان
اريد بالقدرة القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة سواء كملت جهات
تأثيرها او لم يكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها
بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في
كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل
بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط
المخصصة لذلك فلعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير فلزمه الحكم بانها مع الفعل والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة

العقلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل هذا ولكن ينبغي على هذا ان يراد
بالقدرة القدرة بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه
حتى لا يرد ان يقال ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التأثير قوله واما امتناع بقاء الاعراض
الخ يعني ان الحق في هذه المسئلة ما ذهب اليه بعضهم من التفصيل لا القطع بانها
قبل الفعل البتة لان دليله غير تام لكونه مبنيا على امتناع بقاء الاعراض وهو غير
معلوم الصحة قال وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة اقول
الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب وصحة الآلات قد يتقدم الافعال وحقيقتها
ليست مجعولة عللا للافعال وان كانت الافعال لا يتقوم الا بها لكنها نعم
من الله تعالى يكرم بها من يشاء ثم يسائلهم بشكرها عند احتمالهم العلم بالنعم
وبلوغ عقولهم الوقوف عليها وهذا النوع من الاستطاعة يحد بانها
التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار كذا في التبصرة قال وقد يجاب
بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة اقول يعني انه قد يجاب عن
شبهة المعتزلة بان القدرة صالحة للضدين اي الايمان والكفر و
الطاعة والمعصية فلا يلزم من تكليف الكافر بالايمان والعاصي بالطاعة
تكليف العاجز اعلم ان العلماء اختلفوا في ان القدرة الواحدة هل تصلح
للضدين ام لا فقال عامة الاشعرية ومتكلموا اهل الحديث انها لا تصلح و
قال ابو حنيفة انها تصلح ولكن على سبيل البدل وتابعه في ذلك القلانسي
وابن سريج لان محل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين فكذا القدرة

وتحقيقه

وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما يختلفان بالنسبة الى الامر والنهي
لا من حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية ولا تفاوت
في ذات السجدة فلا يتفاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة
سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهي في ذاتها
واحدة كما ان السجدة اذا كانت لله سميت طاعة واذا كانت
للصنم سميت معصية وهي في ذاتها وضع الجبهة على الارض وانما الاسم
يختلف باختلاف النسبة قال سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين
الخ اقول اعلم ان مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله بعدم
وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف
به فضلا عن الجواز واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين
او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد والوسطى وهو ما امكن في نفسه
ولكن لم يجر متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود
الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى تحقق
المكلف به والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز
واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء واشار
الى هذه المراتب بقوله سواء كان ممكنا في نفسه كجمع الضدين وبقوله
او ممكنا في نفسه كخلق الجسم وبقوله واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه
قال ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها اقول اعترض بان ا[illegible] ابا جهل بان يصدقه ويؤمن

بوقوع جميع ما يخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امر بان يصدقه
بان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين واجيب بان ما وقع لا يدل على
ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه متصور للعبد
بحسب تحصيله وان امتنع لسابق علمه او اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون
مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه
هذا الاخبار وكلف التصديق به على التعيين قال فمنعه المعتزلة بناء
على القبح العقلي اقول يعني ان المعتزلة منع تكليف ما لا يطاق لقبحه عقلا
فان من كلف الاعمى بنظر المصحف والزمن بالمشي الى اقصى البلاد وعبده
والطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بديهة العقل فكان كامر الجماد
الذي لا شك في كونه سفيها قال وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء اقول
لان قبح الاشياء عنده انما هو بالشرع واعلم ان القبيح عندنا ما نهي عنه
شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب
والمندوب والمباح فلا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
عائدا الى امر محقق حاصل في الفعل قبل ورود الشرع بل الشرع هو المثبت
له والمبين اياه فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع حتى لو عكس
الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر
فصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة قال وهذه نكتة اقول اي شبهة والدليل الموهن
الضعيف يسمى نكتة هذه شبهة قوله وحلها اي جوابها فكما يسمى الدليل الضعيف
الضعيف:

نكتة

نكتة يسمى جوابها حلا قال والمعتزلة لما اسندوا الخ اقول اعلم ان
المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتيبا ورأوا ايضا
الفعل المترتب على آخر صادرا عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا
اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا
بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فاشار
الشارح الى ابطال التوليد بقوله لما مر من ان الخالق هو الله وحده ولان كل
الممكنات مستندة اليه بلا واسطة ولما بطل التوليد بطل ما فرعوا عليه
قال لا صنع للعبد فيه اقول المعتزلة تمسكوا في كون المتولد للعبد بوجوه
الاول جواز ورود الامر والنهي به كما ورد بالافعال المباشرية وذلك كالا قتال
في الحروب وبناء المسجد وكالمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته و
معرفة احكام الشرع والتعذر في الجهاد مع الكفار والثاني المدح والذم
على الكتابة والصناعة والبناء والثالث نسبة الفعل الى العبد
دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقيل والجواب ان الامر والنهي والتكليف
بالافعال باعتبار انها داع للعبد الى الفعل باختياره فيخلق الله تعالى
الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما
حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع قال
والمقتول ميت باجله الخ اقول الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء
يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهران او آخر الشهر ثم

شاع استحالة في آخر من الحيوة فلذا فسر بالوقت الذي علم الله تع
بطلان حيوة الحيوان فيه والى هذا اشار بقوله اي الوقت المقدر لموته
ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كاين في الوقت
الذي علم الله في الازل وقدر لموته وحاصل بايجاد الله تع من غير صنع للعبد
مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت لولا القتل قال
من ان الله قد قطع عليه الاجل اقول في شرح المقاصد وزعم الكثير من المعتزلة
ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي
علم الله موته فيه لولا القتل وفي شرح المواقف فالقاتل عندهم قد
غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله فعلى هذا ينبغي ان يقول ان القاتل
قد قطع عليه الاجل او يقول ان المقتول مقطوع عليه اجله على ما في البداية
قال على ما علم من غير تردد اقول اذ لا تردد في علم الله تع وارادته ولا امر في
حكمه وقضائه اعلم ان قوله تع ولا يستقدمون عطف على قوله اذا
جاء اجلهم لا على قوله ولا يستأخرون لعدم ساعة المعنى قال احتجت
المعتزلة بالاحاديث الخ اقول كقوله صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عم
لا يزيد في العمر الا البر قال بناء على علم الله تع انه لولاها لما كانت تلك الزيادة
اقول واصل هذا ان الله تع كما يعلم المعدوم الذي يوجد كيف يوجد يعلم ايضا
المعدوم الذي لا يوجد انه لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا
الى الدنيا لعادوا الى كفرهم بقوله تع ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه مع علمه بانهم

لايردون

لا يردون قال فان القتل فعل القاتل كسبا اقول يعني ان استحقاق
الذم والعقاب والدية والقصاص ليس لما ثبت في المحل من الموت
بل لما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء
وعدم القطع بالاجل قال والاكثرون على انه عدمي اقول فانه عبارة عن زوال
الروح وازالتها ويعني بطلان الحيوة قال لا كما يزعم الكعبي ان للمقتول
اجلين الخ اقول فان الكعبي يزعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل
العبد والموت لا يكون الا فعل الله تع اي مفعوله واثر صنعه فكانه يريد
بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون
على وجه القتل على ما يشعر به قوله تع افان مات او قتل الاية ورد بان
القتل قايم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق
الروح الذي هو بايجاد الله تع عقيب القتل بطريق جري العادة ولهذا قيل
ان في المقتول معنيين قتلا وموتا والمراد بالموت في الاية الموت حتف
انفه قال لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فياكله اقول الرزق
في الاصل مصدر سمي به المرزوق ولهذا قال اسم لما يسوقه الله الى الحيوان
فياكله فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول ولكن
يخرج عنه غير الماكول مع انه يقال رزقه الله ولدا صالحا وايضا يرد عليه
قوله تع ومما رزقناهم ينفقون لان ماكول العبد لا يتصور انفاقه الى الغير
ويمكن دفع الاول بان هذا لغة وما نحن فيه اصطلاح ودفع الثاني بان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز في الاية لكن لا يدفع هذا ما قال في شرح المواقف من ان

من سبب الاشياء فمن سواق الرزق كل ما انتفع به حتى سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا او حراما لشموله الماكول والمشارب والملابس والاولاد
الى غير ذلك قال لخلوه عن معنى الاضافة الى الله مع انه معتبر في مفهوم الرزق اقول
لان مبنى الخلاف بيننا وبين المعتزلة على انه لا رازق الا الله فان المعتزلة
انما قالوا الحرام ليس برزق لكون الحرام قبيحا لا يجوز نسبته الى الله تع
ونحن نقول انه رزق لانه لا يقبح من الله تع شيء وهذا الكلام من الشارح
تعريض لصاحب البداية حيث قال اسم الرزق عندنا ينطلق على ما
يتغذى به الحي قال يلزم ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا اقول
بل العبيد والاماء اذ لا يتصور لها الملك فيلزم الخلف في وعد الله تع
ابقاء الرزق بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قال ومبنى
هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تع اقول معناه انه لما كان الرزق
مضافا الى الرازق وهو الله تع وجب ان لم يكن الحرام رزقا عند المعتزلة
لقبحه بناء على قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشاء لاباطيل
كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان
اصلها قال وذلك لسوء مباشرة اسبابه اقول يعني ان الله تع وعد
الرزق مطلقا وامر العبد بطلبه على وجه حله بقوله كلوا مما في الارض حلالا
طيبا فاذا طلبه بحرصه وهواه من غير حله يوصله الله تع اليه من ذلك الوجه
ولكن يعاقبه على سوء اختياره ومخالفة امره قال بمعنى خلق الله الضلالة
والاهتداء الخ اقول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق

يوصل

يوصل الى المطلوب كما في قوله تع في حق ثمود فاستحبوا العمى على الهدى
اي الاهتداء ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون
متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه كما في قوله
تع انك لتهدي الى صراط مستقيم ويقابله الضلال بمعنى الدلالة على خلافه
مثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية بمعنى الاثابة كقوله تع
في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم ويستعمل الاضلال
في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تع فلن يضل اعمالهم ائذا ضللنا في
الارض اي هلكنا ولم يرد بقوله بمعنى خلق الضلالة والاهتداء بيان
معنى من معانيها السابقة لان معنى كلها ليس فيه كثير نزاع بل اراد
ان اتصاف البارى بهما باي معنى كان في الايات المشتملة على اتصاف
الله بالهداية والاضلال كقوله تع والله يدعوا الى دار السلام ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء ومن يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره
ضيقا الى غير ذلك فعندنا بمعنى خلق الاهتداء والضلالة بناء على
ما مر من انه الخالق وحده والمعتزلة قالوا بناء على اصلهم الفاسد انه
لو خلق فيهم الهدى والضلالة لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب
فحملوا الهداية على بيان طريق الحق والاضلال على وجدان العبد ضالا او
تسميته ضالا كيف وهذا المعنى ليس لمختص بالمؤمن دون الكافر وليس

يضاف الى الله دون النبي عم وقد قال الله انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي قوله نعم قد يضاف الهداية الى النبي عم مجازا جواب عن سؤال مقدر
تقديره انه لو كانت الهداية بمعنى خلق الاهتداء لما اسندت الى النبي عم وليس
كذلك كما في قوله تع انك لتهدي الى صراط مستقيم قال والمشهور ان الدلالة عند
المعتزلة من الدلالة الموصلة الى المطلوب اقول يعني انه لما ظهر على بعض
المعتزلة ان المعنى الذي حملوا الهداية عليها لا يقبل التعليق بالمشية
وليس بمختص ببعض العباد وايضا ليس تختص بابنه بل يتناول النبي عم
حملوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى المطلوب فاشتهر هذا المعنى عنهم
ويرد على هذا ايضا قوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فان
الهدى ههنا بمعنى الاهتداء لا بمعنى الدلالة فقلنا هي الدلالة على طريق يوصل الى
المطلوب سواء حصل الوصول او لم يحصل قال وما هو الاصلح للعبد فليس
بواجب على الله تع اقول وذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب
على الله تع ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون منهم
بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح
في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين
قال لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة اقول سيما
المبتلى بالاسقام والالام والمحن والافات قوله ولما كان له منة على
العباد الخ يعني انه يلزم ان لا تجب على من اعطى له انواع النعم وافاض الله
عليه انواع الخيرات شكرا لكونه مؤديا للواجب كما في رد الوديعة او

اداء لازما قوله ولما كان امتنانه تع على النبي عم فوق امتنانه على ابي
جهل يعني انه تع ان اعطى ابا جهل غاية مقدوره من المصالح والالطاف
فقد سوى بين النبي عم وبين ابي جهل لعنه الله في الانعام والاحسان
ورجع فضل النبي الى محض اختياره من غير امتنان وان منع ابا جهل
بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم تعالى
عما هو دليلهم قوله ولما بقي في قدرة الله شيء يعني ان فيما ذهب اليه المعتزلة
قول بتناهي مقدور الله تع حيث اعطى كلا جميع ما هو الاصلح له ولم يترك شيئا
منه اذ لو بقي في مقدوره شيء هو اصلح للعبد ولم يعطه لكان جورا منه قال
وهو في قياس الغائب على الشاهد وطباعهم اقول فانهم قالوا انا
نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعة وقدر على ان يعطي المأمور ما يصل به
الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا
في زمرة البخلاء ولذلك من دعى عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد
وادعى الى ترك العناد قلنا ذلك بعد تسليم الامر للاداء انما هو
في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان
والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون الشيء بالنسبة اليه مقدار قال
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم الخ اقول يعني ان الوجوب اما شرعي
وهو ما يستحق تاركه الذم والعقاب وهو على الله محال اذ لا حاكم عليه تع
بل هو الحاكم على الاطلاق واما عقلي وهو ما لا يتمكن الفاعل من الترك وهو

مطلب عذاب القبر

ينافي كون العباد فاعلا بالاختيار قال وسؤال منكر ونكير الخ اقول
انكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما
المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع
الملكين له والجواب ان تسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف
ومن قوله عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث المنكر والنكير كلاهما ضد المعروف
تقول لمن تعرفه معروف ولمن لا تعرفه منكر ونكير سميا بهذا الاسم
لان الميت لم يعرفهما ولم ير صورة مثل صورتهما قال ان للصبيان سؤالا
اقول سؤال الاطفال المؤمنين وابو حنيفة توقف في اطفال المشركين
في السؤال وفي دخول الجنة والاصح ان الانبياء عم لا يسألون لان غير
النبي يسأل عن النبي فكيف يسأل هو عن نفسه قال لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق اقول وقيد الامكان احتراز عما قيل انما يكفي العمل
بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها عند تقدير
مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها قال قال الله تع النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا الخ اقول وجه الاحتجاج انه عطف في هذه
الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء
فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبر كما يدل قوله تع
ويوم القيمة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وهو كذلك ليس في غير
القبر اتفاقا لان الاية وردت في حق الموتى فهو هو وقوله تع اغرقوا

فادخلوا نارا دال على حقية قوم نوح يدل على ما قلنا فان الفاء فيها للتعقيب
والترتيب بلا تراخ وذا لا يكون الا في الدنيا لان اغراقهم كان
فيها فكذا يكون ادخال النار فيها قال وقال عم يثبت الله الذين امنوا
بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له اقول الى آخر
الحديث وفي رواية عنه عم انه قال المسلم اذا سئل في القبر يشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فذلك قوله تع يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة قال
وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الاخرة
متواترة المعنى اقول قد تواتر عن النبي عم الاستعاذة عن عذاب
القبر واستفاض ذكره في الادعية المأثورة وعن عائشة رضي الله
عنها ما رأيت رسول الله صلى صلوة الا تعوذ عن عذاب القبر قال
يجوز ان يخلق الله تع في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحيوة الخ
اقول يشير بهذا الى ما تمسك به المنكرون من قوله تع لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة ولا محالة
يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة
حياتان لا حيوة واحدة فقط فيلزم ان لا يكون في القبر حيوة فكانه
قال في الجواب ولا نسلم ان الاية دلت على ان يكون قبل دخول
الجنة حيوة واحدة وانما يكون كذلك لو لم يكن مسوقة على قصد المبالغة
في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة التعليق بالمحال الى الوكلت

فيها موتة كالموتة الاولى التي عرفت وانقضت وذلك محال
وان سلم ولا اشتها علما وكرتم فيجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او في بعضها
نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب ولذة التنعيم ولا يكون زوال
شئ من الحيوة موتا حتى يلزم تعدد الموت قبل دخول الجنة فان قيل
ولا ان يتحرك ويضطرب اي اول هذا الشي الى ما قالوا لا يتمسك انا نرى
الميت والمقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر
تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه
على ما ورد في الخبر وربما يذر على صدره كف الذرة فيرى باقية بحالها وربما
يأكله السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسواله وجوابه وتخويفه وذلك سفسطة اعلم
ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا الاول وهو الاظهر و
الاصح والاسلم ان تصدق بانها موجودة ولكن لا تشاهدها فان
هذه العين لا تصلح لمشاهدة الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة
فهو من عالم الملكوت اما ترى الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول
جبرئيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه عم يشاهده فان كنت
لا تؤمن بهذا فتصحيح اصل الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان
آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي ما لم تشاهده الامة فكيف
لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم وانه قد يرى
في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه

وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى
اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى
حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك
غير مشاهد والمقام الثالث ان الصفات المهلكات اعني
الصفات الذميمة التي كانت في الانسان تنقلب موذيات
ومولمات في النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات
من غير وجود حيات وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب
العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا فطرأت حالة
صار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى
معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه هو احد عذاب
الميت فانه قد سلط العشق في الدنيا على نفسه فصار يعشق ماله
وعقاره وجاهه وولده واقاربه ومعارفه ولو اخذ جميع ذلك في حياته
من لا يرجو استرجاعه منه فماذا ترى يكون حاله فكيف في حال الموت
فان الموت عبارة عن مفارقة المحبوبات الدنياوية كلها دفعة
واحدة واما من لم يأنس بالدنيا ولم يحب الا الله وكان مشتاقا
الى لقائه فقد تخلص من سجن الدنيا ومقاسات الشهوات فيها
وقدم على محبوبه وانقطعت عنه العوائق والصوارف وتوفر عليه
النعيم مع الامن عن الزوال ابد الاباد ولمثل ذلك فليعمل العاملون
والمقصود ان الرجل يحب فرسه بحيث لو خير بين ان يؤخذ منه فرسه

ويبران يلدغه عقرب آثر الصبر على لدغ العقرب فاذن الم فراق
الدنيا اعظم من لدغ العقرب وحبه للفرس مثل الذي يلدغه اذا
اخذ منه فرسه فليستعد لهذه اللدغات فان الموت يأخذ منه
فرسه ومركبه ودابته وعقاره واهله وولده واحبابه ومعارفه ويأخذ
منه جاهه وقبوله بل يأخذ منه سمعه وبصره واعضاءه وييئس عن رجوع
ذلك اليه ما دام تحت سواه وقد اخذ جميع ذلك منه فذلك اعظم عليه من العقارب
والحيات ثم اعلم ان من الناس من لم يثبت من عذاب القبر الا الاول
وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا
الثالث والحق ان كلا وكل فرد منها في حيز الامكان فرب عبد يعاقب
بنوع واحد من الانواع ورب عبد يجتمع عليه من الانواع الثلثة
نعوذ بالله من عذابه قليله وكثيره قوله في عجائب ملكه وملكوته فان
من الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس الظاهر ويسمى بالملك والشهادة ومنها
ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالملكوت واليهما الاشارة بقوله تع
تبارك الذي بيده الملك وبقوله فسبحان الذي بيده ملكوت
كل شيء وقوله وغرائب قدرته اشارة الى صفة ذاتية له وجبروته
اشارة الى صفة فعلية له قوله فضلا مصدر منصوب بفعل محذوف
ابدا يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفي الادنى واستبعاده على نفي
الاعلى واستحالته فيقع بعد نفي صريح كقوله لم يستبعد او ضمني كما في
قولك تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقايقها ومومني

قولك فضلا عن المال كذا اذا ذهب الشيء وبقي اقله فهو مشتمل
على معنى القلة والكثرة ومعنى الذهاب والبقاء وهكذا قوله فضلا
فضلا الاستبعاد اي حتى وذهبت الاستحالة ثم اورد النفي
على البقية واذا انتفى بقية الشيء كان ما عداها اقدم منها في الانتفاء
فكان حاصلا لمعنى ثبت البقية في الانتفاء لما عداها ففيه من المبالغة
ما لا يخفى قال بل هي امور ممكنة الخ اقول الامكان في البعث ان الكلام
فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون
قابلا لذلك ثانيا وايضا الفاعل سبحانه القادر على كل الممكنات
العالم بالجزئيات والكليات فيكون ممكنا قال بان يجمع اجزائهم
الاصلية اقول القائلون بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا
في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء فقوله بان
يجمع اجزائهم اشعار بانه اختار القول الثاني لما انه لا يتوقف على جواز
اعادة المعدوم بعينه فانه وان كان جائزا عندنا على الحق الا ان في
اثباتها زيادة مؤنة لم يحتج اليه في القول الثاني وفي قوله يعيد الارواح
اليها تنبيه على ان الحشر للاجساد والارواح جميعا وان النفوس الناطقة
مجردة باقية ولا تفنى بخراب البدن قال لقوله تع ثم انكم يوم القيمة تبعثون
اقول اقتصر على الدليل السمعي اشعارا بان المعتمد في اثبات حشر
الاجساد دليل السمع وفيه رد على المعتزلة الذين يدعون ثبوته بل
وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تع ثواب المطيعين

وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم
باعيانهم فيجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب ومبناه على
اصلهم الفاسد في الوجوب على الله وفي كون ترك الجزاء قبيحا لا يصح
صدوره من الله تع على انه يتجه المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به
وانه لا يكفي فيه المعاد الروحاني قال من النصوص القاطعة اقول
فان النصوص الواردة في الحشر لا يحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تع
من يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا
انطقنا الله الذي انطق كل شيء الى غير ذلك من الايات فتاويلها
وصرفها عن ظواهرها بانها اشارة الى اثبات المعاد الروحاني واحوال
سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه
العوام من غير تعذر ارادة الظاهر سيما على القول بكون البدن
المعاد مثل الاول لا عينه مع التواتر عن الانبياء سيما نبينا عم
فان كلهم كانوا يقولون بذلك يكون نسبة للانبياء الى الكذب فيما
يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول
العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يعنون من الظواهر الا مصلحة
العامة لا لان لها حقيقة قال والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية
اقول فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في الماكول

ينفصل في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور
قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله يحفظها من
من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا على ان
المعتزلة يدعون انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال
الجزاء الى مستحقه قال هذا قول بالتناسخ اقول اعلم ان المحققين
من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب
جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن
سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهبت الفلاسفة الى انه
روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس
جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات
بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي
والكعبي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد
الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود
الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان
الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح الى الابدان لا في
هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا
العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق
لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا

وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون
ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى
لقولهم بالتثليث ومن اول العقول بالنفوس المجردة فلا يدفع اصلا من ضلال
الوهن بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد وبحيث لا يبقى
فيه شبهة المنكرين فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا
دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تع ومحبته وان سعادة
الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة
غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه
الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء
هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما
تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت
بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من
مراتب السعادات قال والميزان عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال اقول ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وساقين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك
قال ولان الاعمال اعراض الخ اقول قالوا الاعمال اعراض لا يمكن
وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت

في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل
هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل قال ان كتب
الاعمال هي التي توزن اقول وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل
مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام
قال وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم اقول ان الكافر تخلع يده اليسرى
من وراء ظهره ويعطى كتابه بها ثم يلوى عنقه الى ظهره فيقال له اقرأ
كتابك كذا في كتب التفسير قال وسكت عن ذكر الحساب اقول
المشار اليه بقوله ولعا من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا فلهذا اكتفى بذكر الكتاب والحكمة في نفس المحاسبة والسؤال
مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال
وفضائح اصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد وزيادة في لذات
هؤلاء ومسراتهم والآم اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات قال ان الله يدني المؤمن اقول اي يقربه والكنف
بالتحريك الجانب ومعنى وضع الله كنفه على عبده اظهار عنايته وصونه
عن الخزي بين اهل الموقف كما يضع كنف ثوبه على رجل اذا اراد
صيانته وهذا تمثيل قوله حتى قرره بذنوبه اي جعله مقرا ومعترفا بها
قوله ورأى في نفسه اي علم الله تع ورأيه انه اهلك اي المؤمن قوله فيعطى

على بناء المجهول قال يعبر اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار اقول يعني ان
الصراط جسر ممدود على متن جهنم يرد عليه الاولون والآخرون يعبر اهل الجنة
ويزل به اقدام اهل النار ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود
كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها قال لا يمكن العبور
عليه اقول قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم و
يصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل
المراد الادلة وقيل العبادات وقيل الاعمال الردية التي
يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها قال
ان الله قادر على ان يمكن اقول فان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء
والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم ان الله يسهل على من اراد قال
تمسك المنكرون بان الجنة اقول اي المنكرون وجودهما مطلقا لا من ينكر
وجودهما الآن معطوف على قوله وقد تكلمنا عليه في موضعه اي ابطلناه وموضع
تفصيله المطولات ومبناه اثبات القادر المختار وانه على تقدير
ثبوته يحدد الجهات ويرجح المتساويات بقدرته واختياره الى غير
ذلك من المقدمات قوله تكرير وتأكيد يعني ان قوله موجودتان
تكرير وتأكيد لقوله مخلوقتان الآن قال وزعم اكثر المعتزلة اقول
كابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث
زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث
لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر قال لنا قصة آدم وحواء اقول

اي لنا في هذا المطلوب وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة
على ما نطق بهما الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع المسلمين
ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قوله والآيات
الظاهرة اشارة الى الوجه الثاني من الوجهين والآيات الصريحة
في ذلك كقوله ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للذين آمنوا بالله ورسله
وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف
الظاهر فلا يعدل عنه بدون قرينة قال ولا خفاء في انه لا يمكن دوام
اكلها بعينه اقول يعني ان غاية ما ذكرتم يدل على الدوام بمعنى ان لا انقطاع
لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث تبقى في العدم زمانا يعتد به
لا دوام الاكل فانه على التجدد وان انقضى وانقطع وهذا لا ينافي
الهلاك لحظة اعلم انه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار
والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا
بقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش
الرحمن وان النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم
العليم الخبير واما قول من قال من ان الظاهر ان الجنة ظهور خلال الحق

والنار ظهور حاله بان محل كمان فبط مخالف للكتاب والسنة والاجماع بل
سوء الحقيقة انكار للاخرة والجنة والنار الموعودتان لاولياء الله والاعداء
ثم تاثيرى بقوله الايدي ان المصلوب في الهواء والماكول في بطون يعذب
بالنار او ينعم بالجنة اتفاقا له تدل على مدعاه بل هو قول قاله العلماء في
التعذيب والتنعيم البرزخي واما حديث الخسوف الذي اورد حجة على
مدعاه فعدم دلالته عليه ظاهر لانه من قبيل التمثيل والتصوير والاطلاع
على عالم الملكوت بالكشف والتجلي وقوله عم الجنة اقرب الى احدكم من شراك
نعله يعني بسبب الدخول فيها الذي هو عملكم قال وهو قول بالحاد مخالف
للكتاب والسنة والاجماع اقول فان قيل القوى الجسمانية متناهية
فلا يقبل خلود الجسم وايضا الرطوبة التي هي مادة الجسم تفنى بالحرارة
سيما حرارة الجحيم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع
بقاء الجسم خروج عن قضية العقل قلنا هذه الامور التي ذكرتم
قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باستناد
الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الجسم
يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر
الجاحد والمعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر وبذل المجهود ولم ينل
المقصود قال والكبيرة قد اختلف الروايات فيها اقول ظاهر قوله تعالى ان
تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقوله عم الصلوات الخمس

ورمضان الى رمضان والجمعة الى الجمعة مكفرات لما بينهن اذا اجتنبت
الكبائر يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان
كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة
لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى افحشها
هي دون الكل واني يتصور ذلك فمن ههنا اختلف اقوال العلماء في تفسير
الكبيرة فمنهم من قصرها فيما نص عليه النبي عم ومنهم من لم يقصرها فيه لان من المعاصي
ما هو اكثر مفسدة مما نص عليه كقطع الطريق مثلا فانه اكثر مفسدة من السرقة
فيكون المراد من الحديث بيان جهة المفسدة وبيان التفرقة بين المعاصي
لا حصر الكبائر فيما ذكر قال لا يخرج العبد المؤمن الخ اقول قال اهل
السنة من ارتكب كبيرة دون الكفر لا يصير كافرا واذا مات من غير توبة
فاما ان يعفو الله تع عنه بشفاعة شفيع او بفضله وكرمه واما ان يعاقبه
بقدر جنايته ثم يدخله الجنة لا محالة قال خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن الخ اقول فانهم قالوا للفاسق بعض احكام
المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل
والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم
واللعن وعدم اهلية الامامة والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين
فلا يكون مؤمنا ولا كافرا قال فهذا هو المنزلة بين المنزلتين اقول
هذا الحصر يمكن ان يكون لرد ما نقل عن متاخري المعتزلة قال في شرح المقاصد
وفي كلام بعض المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون

وصفوا الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى
استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل و
نعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا
النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق ولكانه رجوع منهم عن المذهب
واعراض عما قالوا به والا فقد فاهم معترفون بان من اخل بالطاعة ليس
بمومن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة فكانه قال هذا هو المنزلة بين المنزلتين
لا ما نقل عن المتاخرين منهم ويمكن ان يكون لرد ما وقع في كلام البعض من ان
صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار لان هذا غلط
نشا من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين قال بناء على ان الاعمال جزء من
الايمان اقول فانهم يفسرون الايمان بانه اقرار باللسان وتصديق بالجنان
وعمل بالاركان ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي هاشم فعل الواجبات
وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
كانت او مندوبة الا ان الخروج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب
مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل قال فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل الصغيرة ايضا الخ اقول يعني ان الخوارج ذهب الجمهور منهم الى ان مرتكب
كل معصية كافر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة فقوله بل الصغيرة ايضا
اشارة الى مذهب الجمهور منهم قال فلا يخرج المومن عن الاتصاف
الا بما ينافيه اقول هذا الكلام غاية تنقيح للمعتزلة على مذهبهم فان من امن
وعمل صالحا وآخر سيئا على واستمر على الطاعات والكبائر فعندنا مآله

الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه الثواب والعقاب بمقتضى الوعد
والوعيد ثابت من غير حبوط وعند المعتزلة انه من اهل الخلود في النار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر من ايمانه وطاعاته وما ثبت
من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات
ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم
الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما
سمعا فللنصوص الدالة على ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا
فلان استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا
لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق اثره وايضا لو كانت
الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لصحتها كالردة وايضا
ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس باولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة
تجزى بعشر امثالها الى سبع مائة واكثر وحين تنبه ابو علي وابو هاشم فساد
هذا الراي رجعا عن التمادي بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط
الطاعات اذا رجحت عليها واذا رجحت الطاعات على المعاصي احبطت
المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار
والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى الضبط
وذلك بل هو مفوض الى علم الله قال والآيات الناطقة باطلاق المومن على
العاصي اقول يعني ان من الآيات والاحاديث ما هو دالة على ان الايمان

والمعاصي قد يجتمعان فلم يكن منافية له قال فاخذنا المتفق عليه اقول
هذا ما صرح به واصل ابن عطاء لعمرو بن عبيد حتى رجع عمرو الى مذهبه
ولم يذكره لنا الحسن البصري لانه روي انه رجع عنه قال في البداية
وكان الحسن البصري يقول انه منافق ثم رجع عن ذلك قال ان المراد
بالفاسق هو الكافر فان الاية نزلت في علي كرم الله وجهه والوليد بن اقول
عقبة بن ابي معيط وذلك انه جرى بينهما كلام فقال الوليد لعلي ع باي شيء
تفاخرني انا والله لاحد منك سنانا وابسط منك لسانا واملا منك
في الكتيبة عينا يعني اكون املا مكانا في العسكر فقال له علي ع اسكت فانك
فاسق فنزلت قال على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
اقول كقوله تع وتارك الحج ومن كفر اي ترك الحج فان الله غني عن العالمين
ويمكن المعارضة بمثل قوله عم وان زنى وان سرق حين قال على رغم
انف ابي ذر قال كقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
اقول فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيعتقد فدخل فيها الفاسق
المصدق وايضا فقد علق كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله
كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم يوضع
للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد ممن لم يحكم بما انزل
الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا قال لا يحتمل الاباحة ورفع الغرامة اه
اقول منع بان العذاب حقه فلا مانع عن اسقاط حقه مع ان فيه نفعا للعبد
من غير ضرر لاحد قال ويغفر ما دون ذلك اقول العفو والغفران ترك عقوبة الجرم

الجرم والستر عليه بعدم المواخذة يعني انه اتفقت الامة ونطق الكتاب
والسنة بان الله غفور يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة
ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا
واختلفوا في العفو عن الكباير بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل اثبتوه خلافا
للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم فقد صرح
بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب
عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه
مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث
الكثيرة الناطقة بالعفو والغفران قال وفي تقريره الحكم ملاحظة للاية الدالة
على ثبوته اقول فان هذه العبارة ليست نفس لفظة الاية بل فيها ملاحظة
لها واشارة اليها فان الاية قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء ولهذا اختار اقتباس هذه الاية وفي هذه الاية رجحان
آخر على سايرها يظهر ذلك الرجحان في جوابا للمعتزلة عما قالوا يجوز ان
يحمل النصوص الدالة على الغفران على العفو عن الصغاير او عن الكباير
بعد التوبة او على تاخير العقوبات المستحقة او على عدم تشريع الحدود
في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار من التكاليف المهلكة او على ترك
ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الاثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم
في الدنيا قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييدا للاطلاق بلا
قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة الاقاويل ممن يعتد به من المفسرين

بلا فرق وتوفيقا بين الايات والاحاديث الصحيحة المصرحة
في هذا المعنى بلا فارق فما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان المغفرة بالتوبة
تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا تعم كل العصاة فلا يلائم التعليق
بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغاير على ان في تخصيصها اخلالا
بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر
دون جميع ما سواه قال والمعتزلة يخصونها بالصغاير او بالكباير المقرونة
بالتوبة اقول المشهور في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول
التوبة وترك العقاب بعدها واجب على انه عندهم فلا يتعلق بالمشية
قال واغراء للغير عليه الخ اقول هذا ليس باغرء من وجوب قبول
التوبة على ما هو المذهب عندكم وهو مقطوع بان كل احد عازم على التوبة
والتردد في نيل كرامة العفو لا يزيد في هذا المعنى على الجزم بنيل التوفيق
بناء على قاعدة وجوب الاصلح قوله وجمع الاثم الخ جواب عن سوال مقدر
تقديره انه لو كان المراد بالكباير الكفر لما جمع لان الكفر ملة واحدة قال
هي واقعة مقابلة الجمع بالجمع اقول فان ذكر الجمع في الكباير مقابل بذكر جمع
المنتهين فيوجب انقسام الاحاد على الاحاد فيكون لكل كافر من المنتهين
كفر واحد قايم به قال ثابتة للرسل وللاخيار في حق اهل الكباير اقول
اما لرفع الدرجات وزيادة المثوبات واما لحط السيات اما في العرصات
واما بعد دخول النار قوله وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والغفران الى ان

في دلالة ما سيجيء من الايات والاحاديث على ثبوت الشفاعة
لاهل الكباير بحط الكبيرة على ما هو المتنازع فيه تكلفا وضعفا على ما
ستطلع عليه قال لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اقول
اي لذنوب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب
فيعم الكباير وستأتيك بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه قال
فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة اقول
يعني ان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد
تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم ينفع الشفاعة
احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا الكلام
لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه قال وهو مشهور اقول
الحديث المشهور لا يفيد اليقين مع ان المعتبر في باب العقايد انما هو
القطع واليقين اللهم الا ان يقال الخبر المشهور وان لم يفد اليقين ولكن
لا نزاع في انه يفيد التاييد والتاكيد لتعاضد النصوص وكذا خبر الواحد
فيتعاضد النصوص حتى صار المجموع متواتر المعنى قال واحتجت المعتزلة
بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة فان الضمير في لا يقبل منها شفاعة للنفس المبهمة العامة
فيعم لشفاعة النبي وغيره وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
اي يجاب ويقبل شفاعته يعني لا شفاعة اصلا قوله بعد تسليم دلالتها

على العموم في الاشخاص والازمان يعني انا لا نم اولا عمومه في الاشخاص لان
الضمير لقوم معينين من اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم وايضا
لا نم عمومه في الازمان لانه في وقت مخصوص وهو اليوم المذكور فيه فلا
يلزم ان لا ينفع الشفاعة في غير ذلك الوقت قال ولما كان اهل العفو والشفاعة
لا يتنازع اقول يعني لا مجال لهم لانكار اهل الشفاعة وان كان لهم مجال في الجملة
لانكارها في حق اهل الكبائر قال واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار
اقول اختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة
فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله
لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة
لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل
كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول ان للناظر في هذا المطلوب
وجوها اورد الشارح وجهين منها الاول هو العمومات النصوص الدالة
على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا
فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة
العفو التام قال وايضا فالخلود في النار من اعظم العقوبات اقول
هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين اوردهما الشارح فكلامه دليل
هذا الوجه بتفاوت مراتب العذاب في الشدة والضعف وان تساوت
في عدم الانقطاع قال احدهما انه يستحق العذاب الخ اقول

اقول يعني ان دخول غير المستحق للجنة والنار ممتنع كالمعصوم والتائب
وكالكافر على ما هو المذهب عند المعتزلة واستحقاق الثواب والعقاب
متنافيان لا يجتمعان لتنافي لازميهما اعني الثواب والعقاب فان الثواب
عندهم منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة والجواب منع
الخلوص فيهما والدوام ايضا قال بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه اقول
الثواب عندنا فضل من الله والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا
استحقاق من العبد يعني انه ليس حقا لازما يقبح تركه وانما الاستحقاق
بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليها بمجاري العقول
والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في
مواضع لا تحصى وعند المعتزلة الاستحقاق بمعنى انه واجب على الله ان يوجبه
العبد بفعله الحسن او القبيح فان الفعل عندهم في نفسه اما حسن فيستلزم
الثواب او قبيح فيستلزم العقاب قال ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا
اقول يعني ان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن
لكونه مؤمنا قال وكذا من تعدى جميع الحدود اقول يعني انا لا نم ان من
اكتسب كبيرة فقد تعدى جميع الحدود بل بعضها وان من له حسنات
من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بحيث لا يكون له
حسنة اصلا فان من كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه
لا محيطة به قال كقولهم سجن مخلد اقول يعني ان استعمال الخلود في المكث
الطويل شايع ذايع كقولهم سجن مخلد ووقف مخلد وخلد ملكه اي [illegible] ولكن

قال اذعان من الامن الخ اقول قيل ان صيغ الافعال ههنا للصيرورة او
التعدية بحسب الاصل فكان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير
آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول
كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين قال وليس حقيقة
التصديق اللغوي ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر وهذا
اشارة الى ان الايمان غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف
الحق ولا يصدق به عنادا او استكبارا فانما يتأتى ما يحصل بلا كسب
واختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وكذا اذا
ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان
ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا
قال وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية اقول يعني ان التصديق المعتبر
بالجملة في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن اي المعنى الذي هو
بمعنى اذعان حكم المخبر وقبوله وان التصديق اللغوي المعتبر في الايمان
هو بعينه التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور كما صرح به الشيخ
ابو علي وفي هذا اشارة الى رد ما قال بعض المتأخرين من ان المعتبر في
الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور
فانه قد يخلو عن الاختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار

اقول اي التصديق بعد

او حجر فيكون التصديق المعتبر في الايمان نوعا من التصديق المنطقي
ويدل على ما قلنا قوله في شرح المقاصد ان ابن سينا وهو القدوة في
المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق
المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه
في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار اقول هذا جواب عن سوال مقدر ناشئ عما قبله تقديره
ان اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار
كما لبعض الكفار يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر
البطلان وتحصيل الجواب انا لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما
فسره الشيخ هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن
وانه لا يصح في بحث القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان
هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب فيه اشتراط امور كالاختيار
وترك الجحود والاستكبار ومكفر الموقنين المعاندين لكون ان علمه شيئا
من امارات التكذيب وحينئذ الانكار لا يكون ايقانه الخالي عن
الاذعان والقبول تصورا هذا ولكن في امكان الايقان بدون
الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين
له كلام فلهذا اتى بكلمة الشك حيث قال فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار
الخ قال يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورد في مسئلة
الايمان اقول منها ان الايمان لو كان هو التصديق لوجب ان يجعل عبارة عن

مجرد التصديق اللساني ويؤيده ان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون
بمجرد التلفظ بكلمة الشهادة فيلزم ان من اظهر التصديق وابطن الكفر
ان يكون مؤمنا على ما هو مذهب الكرامية وهو باطل قطعا وتحريق الحال انه
لا يكفي مجرد التصديق اللساني بل لا بد من الاذعان ومنها ان الكافر
الذي عاين المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عم يلزم ان يكون مؤمنا
وليس كذلك اذ الايمان اختياري ولهذا يثاب عليه وتحريق الحال انه لا بد
له من التسليم ومنها ان التصديق من اقسام العلم فلم يكن من الافعال
الاختيارية فلم يصح ان يكون مامورا به فكيف يكون الايمان عبارة عنه
وتحريق الحال ان التصديق الذي فيه التسليم يكون مختارا ومنها انه لو كان
الايمان عبارة عن التصديق لما كان الكفار المكذبين فان الله تع في حقهم
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم كافرا وليس كذلك وتحريق الحال ان عليه شيئا
من امارات التكذيب ومنها ان التصديق المنطقي لا يلزم ان يكون
مختارا فلم يكن هو بعينه اللغوي المعتبر في الايمان وتحريق الحال ان ابن سينا
قد صرح بان المنطقي انما هو المعبر عنه بگرويدن كما ان اللغوي كذلك ومنها
ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق يلزم ان لا يكفر احد بشيء من كلمات
الكفر وتحريق الحال ان الشارع قد جعل بعض الافعال علامة التكذيب
الى غير ذلك من مسائل واستخرج قال فاعلم ان الايمان في الشرع اه اقول
يشير الى ان الايمان في اللغة التصديق ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر اما
اولا فلان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا

وافعال الكفر

فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب به فامتثل من امتثل
من غير استفسار ولا توقف الى بيان ولم يكن ذكر من الخطاب بما
لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل
حيث قال عم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ولو كان الايمان
غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا ثم لو
قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق
بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة
بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن ومخالفة للتكذيب
وينافيه التوقف والتردد قال اي تصديق النبي عم بالقلب اقول
احترز بهذا القيد عما ذهب اليه الكرامية من ان الايمان مجرد التصديق
اللساني اي التلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه
الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة قوله في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به اي اشتهر
كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال
فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلوة عند السؤال وبحرمة الخمر عند السؤال بهما كان كافرا
قال والاقرار باللسان اقول فان الاقرار لم يظهر الا باللسان فعلى هذا

ان من صدقه بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مع تمكنه لا يكون
مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات التكذيب ولهذا
اطبقوا على كفر ابي طالب قال قلنا التصديق باق اقول لان التصديق من
قبيل العلم والعلم من الكيفيات النفسانية والكيفية النفسانية قد يصير ملكة
بالرسوخ فمتى حصل التصديق لم يزل في حال النوم والغفلة قوله ولو سلم
يعني لو سلم ان التصديق الايماني لم يبلغ في الرسوخ حد الملكة فان الشارع
جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي قال وانما الاقرار
اقول الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه وغسله
والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى
ان الاقرار لهذا الغرض لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام
وغيره من المسلمين قال والنصوص متعاضدة لذلك اقول اي الايات
والاحاديث الدالة على ان القلب هو المحل للايمان متعاضدة ومؤيدة
لذلك المذهب قوله حين قتل من قال الخ يعني ان اسامة بن زيد قتل من
قال لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بالقلب ثم اخبر بذلك للنبي عم
وانكر عليه النبي عم وقال هلا شققت قلبه فلو لم يكن محل الايمان هو
القلب لما قال عم في الانكار عليه اما يكفيك الاقرار بلسانه وكلمة هلا حرف

حرف تحضيض وهي للحث على الفعل ولا تدخل الا على فعل ماض او
مستقبل وان وقع بعدها اسم منصوب او اسم مرفوع كان باضمار
ناصب او رافع قال نعم ان الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة اقول
يعني ان المفهوم مما ذكرتم ان الايمان عبارة عن التصديق اللغوي
ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر فوجب عليكم ان تجعلوه عبارة عن التصديق
باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون ولا يفهمون
من التصديق الا ذلك قال لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف الخ اقول
يعني انه لو فرض عدم وضع كلمة صدقت لمعنى بل كانت مهملة او فرض
وضعها لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ بها عالما ذكرنا التقدير مصدقا
بحسب اللغة والعرف قطعا فالتصديق اما معنى من اللفظة او معنى
اللفظة لدلالتها على معناها واياما كان فيجب الجزم بان العقلاء من اهل
اللغة يعرفون منها التصديق القلبي فكيف ينسب اليهم انهم لا يعرفون الا
اللساني قال على ما زعمت الكرامية اقول محتجا بقوله عم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم
قلنا هذا في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة قال ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اقول من قال بدخول
الاعمال في الايمان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر
واليه ذهب الخوارج او غيره واسطة وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين
واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل نقطع

بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة
اهل الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي
وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء
ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اساسا للايمان
وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو
التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع
الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما
يقوم حجة له اقول خصوصا اذا نظر الى ما فصلناه آنفا فان قيل فلم لم
يجعل الخ كلام المصنف ههنا نفي مذهب المعتزلة خاصة حتى يتم الوجه
المذكور على مدعاه قلت انتفاء مذهب المعتزلة قد علم مما سبق
من قوله ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان فلا حاجة ههنا الى
نفي مذهبهم قال المقام الثاني ان حقيقته لا تزيد ولا تنقص اقول انما قال
حقيقته لا تزيد ولا تنقص ولم يقل الايمان لا يزيد ولا ينقص على ما هو
في المتن ردا لما قال الامام الرازي من ان وجه التوفيق ان ما يدل على ان
الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف
الى الكامل منه فكأنه قال محل النزاع انما هو اصل الايمان وحقيقته فلا يمكن
التوفيق بهذا الوجه بين المذهبين لكن على مذهب من قال ان الايمان على تقدير
دخول الاعمال فيه اولى بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا ترتبة

فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا واما
ثانيا فلانه اذا استكمل الايمان ح فالزيادة على ما لم يكمل بعد محال
فبطل ما قال بعد ذلك ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة
والنقصان ظاهر قال وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان اقول
لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت
بحسبه انما هو لاحتمال النقيض وهو ولو باضعف وجه ينافي اليقين فلا يجامعه
ولا بحسب متعلقه لانه عبارة عن جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع
من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا قال ولا خفاء في ان التفصيلي
ازيد واكمل اقول يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق
الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك
التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية
تقبل الزيادة فكذا الايمان قال ولهذا قيل ان هذه المسئلة الخ اقول
قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان
قلنا هو التصديق فلا يقبلهما وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق
فيقبلهما قال قال بعض المحققين لا نم ان حقيقة التصديق الخ اقول قال صاحب
المواقف والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان فان التصديق
من الكيفيات النفسانية وهي متفاوتة قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع
الشمس والتصديق بحدوث العالم فان قيل الواجب هو اليقين وهو
لا يتفاوت لان التفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان

التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف
بلا احتمال النقيض فان اليقين له مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى
النظريات وكفاك قول الخليل عم بلى ولكن ليطمئن
قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني الزيادة وكيف لا ومقطوع ان
تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي عم والظاهر ان الظن الغالب
الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا
فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا يكون التصديق الايماني
قابلا للزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما قال ان بعض القدرية
ذهب الى ان الايمان هو المعرفة اقول ذهب جهم بن صفوان وابو الحسين
الصالحي من القدرية الى ان الايمان هو معرفة ما علم مجيء النبي عم به وبشار
معرفة الله مع وحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق به قال
وهذا ما ذكره بعض المحققين الخ اقول استقصاء ما ذكره هذا المحقق
هو ان التصديق المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه
نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة
واظهر المعجزة وقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا
فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق
مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا
وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة

الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود
النار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم
لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد ويميل تارة الى
ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد
قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم وتارة
الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم
كيفية او انفعالا والى هذا المعنى اشار الشارح بقوله وهذا مشكل
لان التصديقات من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون
الافعال الاختيارية الخ قال نعم تحصيل تلك الكيفية الخ اقول هذا جواب سؤال
مقدر ومحصله ان كون الايمان مأمورا به اختياريا مقدورا مثابا عليه
لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره فان
تحصيل تلك الكيفية قد يكون بالكسب اي بمباشرة الاسباب بالاختيار
كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الشبه ونحو ذلك وهذا القدر
يكفي لصحة الامر وكونه من قبيل الاختياري المثاب عليه والمعاقب
قال وحصوله للكفار المعاندين ممنوع اقول لخلوه عن معنى التسليم
فانهم لا يحكمون بالصدق اختيارا بل ينكرونه قال وذلك حقيقة التصديق
الخ اقول اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته
ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان
والقبول ولا معنى لوحدتهما الا ذلك على ما سنطلع عليه قوله ويؤيده قوله تع

انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى فلم نجد
ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قال ويومئ و
لم يقل ويدل عليه لان للقائل ان يقول انه يكفي لصحة الاستثناء الاجالة
والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد
في المفهوم قال وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن الخ اقول
يعني ان المراد باتحاد الاسمين اتحادهما فيما صدق عليه وعدم تغايرهما في
الاحكام لا المفهوم على ما دل عليه قوله وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا الاتحاد
اذا كان المراد بالاتحاد هو المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان
يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام
ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم في الدنيا والآخرة لا يكون
للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى
ان الناس في عهد النبي عم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم
قال فان قيل قالت الاعراب آمنا الخ اقول ذهبت الحشوية
وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق
فيما اخبر الله به على لسان رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد
ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم
الاوامر والنواهي وتمسكا باثبات احدهما ونفي الآخر في قوله تعالى قالت
الاعراب آمنا الاية ومحصل الجواب ان المراد من الاية الاستسلام الظاهر

خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل
للكفر المبني عليه قولنا آمن فلان واسلم فلان قال فان قيل
قوله عم الاسلام ان تشهد الخ اقول يعني ان جبرئيل لما جاء لتعليم الدين
سأل النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل منهما بجواب
وذكر انه قال جبرئيل اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال
الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل ذكر على ان الايمان
هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة
والجوارح يعلم من الشرح قال واذا وجد من العبد التصديق الخ
اقول ذهب كثير من السلف وهو المحكي من الشافعي والمروي عن ابن
مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان
شاء الله تعالى ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة رحه واصحابه لان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا
قطعا واذا لم يكن للشك والتردد مجال فالاولى ان يترك بل يقال انا
مؤمن حقا دفعا للايهام قال يترجح بها عليهم اقول يعني ان مقتضى الحكمة
من الله تعالى ان يرسل رسولا يخبر عباده بما اعد لهم في العقبى وما اودع
في الدنيا ويأمر بما فيه صلاحهم ويزجر عما فيه هلاكهم ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي عن بينة قال لا بمعنى الوجوب على الله تعالى اقول اعلم
ان الحق ان الارسال من الله ممكن وقال بعضهم واجب يقتضيه الحكمة فلكان

ان تعتقد
ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره صح
وان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا صح

المصنف اختيار الكتاب وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم
فقالوا اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال نبي اليهم لما فيه
من استصلاحهم وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب عليه الارسال
بل حسن قطعا لاعذارهم وهو بناء على اصلهم الفاسد اعني التحسين والتقبيح
العقليين ووجوب الاصلح فيكون هذا فاسدا ايضا قال لما فيه من الحكم
والمصالح اقول منها معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري
وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسل ومنها استفادة
الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني
ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك
الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال
التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات
والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا
عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد قال وليس بممتنع كما زعمت
السمنية والبراهمة اقول انهم قالوا ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا
للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده
فيرد ويترك وان جاء به النبي وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة

اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمفسدة فواتها
ولا يعارضها مجرد احتمال المضرة ويترك عند عدمها للاحتياط
واياما كان لا حاجة الى النبي والجواب عنه ما قيل في بيان فوائد البعثة
وانما خصهم بالذكر من بين المنكرين للبعثة مع ان صاحب المواقف
ذكر منهم طوائف سبعة لانه قال رحمه الله في المقاصد المنكرون للنبوة
منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
اليها كالبراهمة ومنهم من لزمه ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين
لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات ولحضور الملك على البشر ونزوله
من السموات ومنهم من لا حجر على افعاله واقواله كالمعرضين على الملاحة
وبعدم المبالات ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد واو بالشين
من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة ففيه تعريض على صاحب
المواقف قال ثم اشار الى وقوع الارسال اقول اشار الى وقوع الارسال
بقوله وقد ارسل انبياء رسلا والى فائدته بقوله مبشرين ومنذرين مبينين
للناس الخ والى طريق ثبوته بقوله وايدهم بالمعجزات الخ والى تعيين
بعض من ثبت رسالته بقوله واول الانبياء آدم الخ قوله فانه مما لا طريق
للعقل اليه يعني ان التبشير لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب
والانذار لاهل الكفر والطغيان بالنار والعقاب لا طريق للعقل اليه
مع انه لابد منه ترغيبا للحسنات وتحذيرا عن السيئات قال فان الله تعالى
خلق الجنة والنار الخ اقول اعلم ان فائدة الارسال اما اخروية واما دنيوية

واما مصالحة لهما فاشار الى الاول بقوله فانه خلق الجنة والنار واعد
فيهما الثواب والعقاب والى الثاني بقوله وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة والى الثالثة بقوله وكذا جعل العقل بانها ما هي ممكنات لا
طريق الى الجزم باحد جانبيها وذلك انه خلق الفعل المائل الى المحاسن النافر
عن القبائح الجازم بان شرعه وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها
من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر
الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض
وجعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيحل وقد يذم فيحرم كالصوم
مثلا في يوم العيد او في سائر الايام ومثل اعداد الركعات ومقادير
نصاب الزكوة ومنها ما هي واجبات كاثبات الصانع ومنها ما هي
ممتنعات كثبوت شريك الباري فلو لم يكن له بيان من الله تعالى لكان
في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج
عن الحكمة قال ومن امارته اقول انما قال امر ليتناول الفعل كانفجار
الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار وانما قال خلاف
العادة لان ما يكون على العادة كطلوع الشمس والازهار في كل ربيع لا يدل على
الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك وانما قال على يد من ادعى النبوة
احترازا عن كرامات الاولياء وقوله عند تحدي المنكرين احتراز
من العلامات التي تتقدم على بعثة الانبياء كاظلال الغمام وتسليم
الحجر والمدر وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة

106

لنفسه فان قيل قد يتأخر المعجز عن التحدي كما اذا قال معجزتي
ما يظهر في يوم كذا فظهر قلنا ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد
مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول
فالمعجز هو ذلك القول المقارن لانه اخبار عن الغيب وقوله على وجه
يعجز المنكرين احترازا عن السحر والشعبذة قال لانه لولا التأييد
بالمعجز لما وجب قبول قوله اقول وفي هذا رد على الاباحية من الخوارج
حيث قالوا يجب قبول قوله قبل اظهار المعجز قال بطريق جري العادة
اقول هذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود
الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة
العقلية يرتبط لنفسها بمدلولها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها
وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات
وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام
الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذا يظهر الكرامات على ايدي
الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية
لتوقفها على صدق النبي عم فيدور بل هي دلالة عادية فان الله
اجرى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجز فان اظهار
المعجز على يدي الكاذب وان كان ممكنا عقلا معلوم انتفاؤه عادة
كسائر العاديات قال يحصل للجماعة علم ضروري عادي اقول ولم يشك
احد في صدقه بقرينة الحال وكان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالة

وليس هذا من قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف
الغائب او لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي
ان ظهور المعجزة يفيد علما بالضرورة وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة
العادية ويذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير قال فان الامكان
الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي اقول فان احدا لو قال
انا نبي ثم نتق الجبل فاوقعه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم
وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية
بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا في نفسه امكانا عقليا قال
لانها احد طرق العلم كالحس اقول بل الاحتمال على خلافه في حكم الحس اكثر
منه كرؤية الاحول الواحد اثنين والعنبة في الماء كالاجاصة والشعلة
الدوارة بسرعة حلقة والشجرة على حافة النهر منكوسة وكوجدان الصفراوي
الحلو مرا الى غير ذلك مما لا يحصى ولهذا لم يعتقد افلاطون وارسطو
الحكم بما ادركه الحواس واعلم ان السحر اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم
والتتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا
يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة
او الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله

وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر
والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة
وهو اعني السحر عند اهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة
بالعين وقالت المعتزلة بل السحر انما هو مجرد اراءة ما لا حقيقة له
بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد واخفاء وجه الحيلة
فيه واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية
انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات
التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي عم العين حق وهو قال العين تدخل
الرجل القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى قوله
وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الاية يدل على ذلك ثم للقائلين
بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي
جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار
وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم
قال واما نبوة محمد عم اي اقول محمد رسول الله ارسله بالهدى و
دين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض
من اليهود والنصارى وحجتنا انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة
وكل من كان كذلك فهو نبي لا بد بيانه اما دعوى النبوة فبالتواتر
والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح والاشراق واما اظهار
المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد

ما بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد قال
انه المجد كلام الله وتحدى به البلغاء الخ اقول انه عم تحدى بالقرآن
ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من
العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم
بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة
والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب حتى آثروا المقارعة
على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على
المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوافر الدواعي وعدم
الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال
انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع
كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما آيات
التحدي فكثيرة كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله فليأتوا بحديث
مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات قال وثانيهما انه نقل عنه
عم من الامور الخارقة للعادة الخ اقول منها كلام الجمادات قال انس
كنا عند رسول الله عم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح
ثم صبهن في يد ابي بكر ويد عمر رض ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد
فلم تسبح وقال ابن عمر كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال
له النبي عم اين تريد قال الى اهلي قال هل لك في خير قال ما هو قال تشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي

من لك من شاهد قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله وهي
على شط الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يديه
وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي الى غير ذلك
مما لا يحصى من خوارق العادة قال وقد يستدل ارباب البصائر
اقول منهم الامام الغزالي حيث استدل به وارتضاه في كتابه المسمى
بالمنقذ عن الضلالة قال قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
اقول وذلك انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات
الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح
لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت
جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر
عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
ونفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي
من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية قال واخلاقه العظيمة
اقول فانه عم كان في غاية الشفقة على الامة حتى خوطب بقوله تعالى
فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله لعلك باخع نفسك على آثارهم
وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكان
عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه
المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة

في غاية الترفه قال واحكامه الحكيمة أقول وهي التي فصلت في الكتب
المنتهية قال واقدامه حيث يحجم الابطال أقول فانه عم لم يفر من اعدائه
قط وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب قال ولا حكمة معهم
أقول بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي
العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب
المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس
واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى قال والحد انه في دينه
على الدين كله أقول حيث اضمحلت به تلك الاديان الزائغة وزالت
المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في
اقطار الافاق وايضا لما كان الغالب على اكثر النفوس البشرية
الامراض القلبية والكدورات التعلقية خصوصا في ذلك الزمان فلا بد
لها من طبيب يعالجها وكان تاثير دعوة محمد صلعم في اصلاح القلوب المريضة
وازالة ظلماتها اتم واكمل وجب القطع بكونه نبيا وهو افضل الانبياء
والرسل قال اما عمدا فبالاجماع أقول اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء
في تبليغ الاحكام وارشاد الامة لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو
محال قوله واما سهوا فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام
لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا
لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر سهوا لان المعجزة انما
دلت على صدقه فيما هو متذكر عامدا اليه واما كان من النسيان وفلتات

اللسان فلا دلالة لها على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض
لدلالتها قال خلافا للحشوية أقول يعني ان صدور الكبائر عنهم ممتنع عند
الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف الا الحشوية ثم المانعون اختلفوا
في انه ممتنع بدليل السمع او العقل والاكثرون على امتناعه سمعا قال
القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير
واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد
من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء
على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين يمتنع ذلك عقلا قال
الا ما يدل على الخسة أقول وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفلة والحكم
عليه بالخسة ودناءة الهمة فانه لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا قال
واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة أقول اذ لا دلالة للمعجزة
عليه قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه
والحق منع ما يوجب النفرة المانعة من الاتباع سواء كان فعلا
لهم او لم يكن كعهر الامهات اي كونها زانيات والفجور في الاباء
ودناءتهم واسترذالهم قال لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية أقول
واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات
بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف قال
مما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود أقول لان نسبة الخطأ الى الرواة
اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فله محملا آخر

حملناه عليه ونفوضه عن ظاهره لدلايل العصمة ولم نجد له محيصا حملناه على انه
كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغاير صدرت
عنهم سهوا ولا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى او الصغاير
الصادرة سهوا تسميته ذنبا ولا الاستغفار عنه لان حسنات
الابرار سيئات المقربين قال وافضل الانبياء محمد عم اه اقول
يعني انه اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم لقوله تع كنتم خير امة
الاية ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته
القاطعة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع
الاديان الى غير ذلك من خصايص لا تعد ولا تحصى حتى قال عم انا اكرم
الاولين والآخرين على الله تع ولا فخر قال والملائكة عباد الله تع اه
اقول جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة
ويقوون على افعال شاقة وهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعات
واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا
قاطع في احد الجانبين وسيجيء البحث عنه قال ومنهما ملكان اه اقول
هما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين
المعجزة حوله وكانا يعلمان الناس اي ينصحانهم ويقولان لهم انما نحن فتنة
اي ابتلاء من الله تع فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت
على الايمان فلا يكفر باعتقاد جوازه والعمل به وفيه دليل على ان تعلم السحر اي حذر كردنا
وماله يجوز اتباعه غير محظور وانما المنع من اتباعه والعمل به قال

ما من قبله اقول اي من قبل الولي الذي سبق تعريفه فيكون الايمان
والعمل الصالح والتزام متابعة النبي عم لازما في هذا الامر الخارق
للعادة فبعدم المقارنة لدعوى النبوة يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الايمان
والعمل الصالح والتزام متابعة النبي يمتاز عن الاستدراج وعن موكدات
تكذيب الكذاب بين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان يصير عينه العوراء
صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق
من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا قالوا
ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة قال ومع بعد المسافة
اقول قيل انها قد تبلغ من خمسمائة فرسخ حتى صعد الجبل واخرج منه
الكمين على العدو وكان ذلك سبب الفتح قال وجريان النيل بكتاب
عمر اقول روي ان النيل كان لا يجري الا قليلا حتى يلقى اليه بنت جابكر
فلما انبعث تجري على عادته ولما كان الملك عمرو بن العاص فكوله من الفعل
فارسل المكتوب الى عمر باعلام الحال ثم كتب عمر مكتوبا الى النيل ان
كنت تجري فاجر باذن الله وان لم تجر فلا تجر ابدا فالقوا المكتوب
فالقوا الى النيل تجري ماء النيل كما كان عادته قال والحاصل ان الامر
الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي اه اقول اشارة الى جواب سؤال
وهو ان يقال ان المنقول من ظهور الخوارق على يدي غير النبي بطريق
التواتر اما ارهاص لنبوة نبي بعده واما معجزة لنبي ذلك الزمان فقصة
فقصة اصف معجزة لسليمان عم وقصة مريم ارهاص لنبوة عيسى

واما معجزة لزكريا وقصة اصحاب الكهف فمعجزة لنبي ذلك الزمان واما
المنقول بطريق الآحاد فلا اعتداد به في باب الاعتقاد وعلى انه قال
في الجواب نحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير
مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي فلا تقرنا تسميته
ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته قال ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم
اقول لو اريد بالفضيلة الحاصلة الى دونه بعد فضيلة نبينا لم يخرج
اي تخصيص عيسى عم لان الاحسن ان يقال بعد الانبياء ليوافق
في الحديث حيث قال عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر
اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على احد افضل من ابي بكر قال الذي صدق النبي من غير تلعثم
اقول اي من غير توقف وهذا اشارة الى وجه تسميته بالصديق واشعار
بدليل فضله حيث قال عم في بيان فضله واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف والآيات والاحاديث في افضلية ابي بكر كثيرة
منها قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان اكثر المفسرين
وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو
اكرم عند الله لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله
هو الافضل قال والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك
اقول يعني انا وجدنا جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ان الافضل

ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بالدلائل
والامارات لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك العقول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله تع قال ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من
الاعمال اقول يعني انه لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه
يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن
احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقال البعض منهم ان تفضيل علي على عثمان والبعض
الى التوقف فيما بينهم قال وللتوقف جهة لان الثواب فضل من الله فله
ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وعلى تقدير الاثابة على الطاعة فيتفاوت
بتفاوت الاخلاص وحضور القلب قال ان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول
من الفضائل فلا اقول لان ميل اكثر العلماء الى ان هذا المعنى اكثر في علي منه
في عثمان قال يجب على كافة الامم الاتباع اقول لان نصب الامام بعد انقراض
زمن النبوة واجب على الامة بالاجماع والامام واجب الطاعة بالنص و
الاجماع اما النص فقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فيجب على كافة الامم الاتباع بالامام واما الاجماع فان الامة قد اجمعوا
يوم توفي رسول الله صلى الله عم روي انه لما توفي رسول الله خطب ابو بكر
فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه
حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا
وقالوا انظروا في هذا ونزلوا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا دفن النبي عم واستقر

رأيهم على خلافة ابي بكر بعد التشاور والمنازعة على ما روي ان الانصار
قالوا منا امير ومنكم امير وقال ابو سفيان أرضيتم يا عبد مناف ان
يلي عليكم تيمي والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا والعباس قال لعلي
امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان والزبير سل السيف وقال لا ارضى بخلافة
ابي بكر ولو لم يكن على الحق لنازعه علي كما نازع معاوية لان العادة
تقضي بالمنازعة في مثل ذلك قال ثم ابا بكر لما ايس من حيوته الخ اقول
مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه بعد ما انقضت من
خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة فاحضر الصحابة وجعل الخلافة
لعمر وقال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر
ابن ابي قحافة آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويتقي الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت
عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار
فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين
ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على جملة الصحابة فبايعوا
لمن فيها حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقد له الامامة
بعقد الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار
فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين
الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء

والاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث
صار ذلك كالامثال في الامصار وطار كالامثال في الاقطار قال
ثم استشهد وترك الخلافة شورى اقول استشهد عمر على يد ابي لؤلؤة غلام
للمغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما
اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد
دفن عمر فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت
امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف
ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي وقال تبايعني
على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله
وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه
الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول وبايع
عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته قال ثم استشهد وترك
الامر مهملا اقول خرج على عثمان بعد اثنى عشر سنة من خلافته علا
واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم احد من كبار
الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه ظلما
وعدوانا في ذي الحجة ولو استحق القتل او الخلع لما ترك الاكابر الصحابة
ومن بقي من اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الى حي من الاراذل

والاذلال من الاسافلة في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين قال
فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضي الله عنه اقول اجتمع الناس
بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام من وفات عثمان رضي الله عنه على علي والتمسوا
منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبل
بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن الثابت وابي
الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله ابن العباس
وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه
عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا
عن القتال مع اهل القبلة لما ورد في هذا الجمع من الاحاديث
وبالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت
عليه الاحاديث كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وقوله عم لعلي
انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم لعمار تقتلك
الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله عنه
قال وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته
اقول وذكر ان عليا رض ابتلي بقتال اصحاب الجمل وقتال اهل الشام
بصفين وبالتحكيم وفي كل ذلك كان علي هو المصيب لان خلافته
قد كانت ثابتة على ما بينا فكان يجب لغيره الانقياد له والرجوع
الى طاعته لكنهم اقدموا على المخالفة خطاء في الاجتهاد ثم لما لاح لهم الامر
ندموا على ذلك حتى كانت عائشة تبكي حتى تبل خمارها فكانت تقول

وددت ان لو كان لي عشرون ولدا من رسول الله مثل عبد الرحمن
بن عتاب ابن اسيد واني ثكلتهم ولم يكن ما كان مني يوم الجمل وروي
ان طلحة قال لشاب من عسكر علي وهو يجود بنفسه امدد يدك ابايعك
لامير المؤمنين اراد والله اعلم ان يموت وهو في بيعة امام عادل وذكر
انه قاتل علي ثلث فرق من المسلمين علما قال النبي عم انك تقاتل الناكثين
والمارقين والقاسطين والناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة
وخرجوا الى البصرة ومقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا بعسكر مقدمهم
عائشة رض متوجهة على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك الحرب
حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي بعد ما بايعوه
وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك
انه لما كانت محاربة علي ومعاوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان
على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضاء بما
يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان
وسار اليهم علي بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب
النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا
عن طريق الحق الذي هو بيعة علي والدخول تحت طاعته ذهابا الى
انه مالأ على قتل عثمان حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته
فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من فناء الروم على شط الفرات
ودامت الحرب شهورا فسمي ذلك الحرب حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق

ان المصيب في جميع ذلك علي رضي لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل و
العقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين له سيما معاوية واحزابه
وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق
حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون
بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان
رضي وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل وان كان
باطلا فغاية الامر انهم اخطؤا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا
عن التكفير قال الخلافة ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اقول اي ينال
الرعية منهم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة
عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر سنة وخلافة علي ست سنة
قال لا يشوبها شيء من المخالفة اي اقول المراد المخالفة من اهل الحل و
العقد اعني العلماء والرؤساء ووجوه الناس لاعتقادهم عدم الاستحقاق
للخلافة لوجود الاحق منه لها في زمانه او لظهور جوره وفسقه قال امام
الحرمين اذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن
سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر
السلاح ونصب الحروب فلا يشكل بالمخالفات الواقعة في خلافة
علي رضي الله عنه لان المخالفين فيها لم يكونوا من اهل الحل والعقد والذين
كانوا من اهل الحل والعقد قد رجعوا عن المخالفة وتابعوا قال ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب اي اقول لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم

الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف
بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية ولا خفاء في انها من الاحكام
العملية دون الاعتقادية لكن لما شاعت بين الناس اعتقادات
فاسدة واختلافات بارزة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت
كل فرقة الى تعصبات يكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض
عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث
عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق
المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه حيث
قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد
وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة ونيابة عن النبي عم ونصب الامام ببيعة اهل الحل والعقد
من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير
اشتراط عدد ولا اتفاق من في ساير البلاد بل ينعقد ببيعة واحد منهم
ولهذا لم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه
احد او استخلاف الامام وعهده الامامة لواحد وجعله شورى بمنزلة
الاستخلاف قال المراد الخلافة الكاملة اقول يعني ان الخلفاء
العباسية خلفاء بعد الثلثين وان لم يكن خلافتهم كاملة يعني انه لو كان
نصب الامام واجبا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب
لانتفاء الامام فيه سيما بعد انقضاء الدولة العباسية واللازم منتف لان ترك

الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة ويمكن ان يجاب
عنه بان تركهم الواجب عن عجز واضطرار لا عن قدرة واختيار فلا
يلزم الضلالة قال ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي اقول ثم يدعون
انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن
النبي عم انه قال للحسين رضي الله عنه ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو
ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب في الامامة العصمة
والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات
المتواترات التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية
عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف ياتي مثل
زيد بن علي مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغه هذه المتواترات
بعد مائة وقد بلغت آحاد الروافض بعد سبع مائة قال وقد اختفى
خوفا من اعدائه اقول يجب خروج المهدي لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه
انه قال رسول الله عم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي
يواطي اسمه اسمي وعن ابي سلمة رحمه الله قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري
انه قال رسول الله صلعم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض
قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه
قال ذكر رسول الله صلعم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ
يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي واهل بيتي فيملأ به الارض

قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه امام عادل من
ولد فاطمة رضي الله عنها يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية
من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى خوفا من الاعداء ولا
استحالة في طول عمره كنوح ولقمان وعيسى وخضر عليهم السلام وانكر
ذلك ساير الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا لم يعهد في هذه الامة مثل
هذه الاعمار من غير دليل ولا امارة ولا اشارة من النبي عم ولان اختفاء
الامام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا قال
ولم يخالف فيه الا الخوارج اقول وبعض المعتزلة احتجوا عليه بالمنقول والمعقول
اما المنقول فقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان
ذلك في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة
بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة
في الامور والخبرة بالمصالح وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان لشرف
الانساب في عظم قدرها في النفوس اثرا تاما في اجتماع الاراء وتالف
الاهواء وبذل الطاعة والانقياد والانجذاب الى الاعتقاد ولهذا شاع
في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين
حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة والاليق
بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة
وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى القيامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب

وارباب الضلال فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود
وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا
او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى الامامة على الاختيار
والاقتدار واما عند العجز والاضطرار فقد صارت الرياسة الدنيوية
تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ
بعدم العلم والعدالة وسائر الشروط فان الضرورات تبيح المحظورات
قال ان لا يخلق الله في العبد الذنب اقول هذا القول من اهل
السنة مبني على اصلهم من اسناد الاشياء كلها ابتداء الى الفاعل المختار
واما عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب
واعتبار الاستعداد والقوابل مع القطع بان بعضهم افضل من بعض
بان فيهم عثمان وعليا رضي الله عنهما وهما افضل من غيرهما اجماعا فلو وجب تعين
الافضل لتعينهما بعده قال واذا اخذ القاضي القضاء بالرشوة لم يصر قاضيا
اقول وكذا اذا اخذ بتربيته احد لم يصر قاضيا قال ويكف عن ذكر الصحابة
الا بخير اقول قد استقرت اراء المحققين من علماء الدين على ان البحث
عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد
الدينية ولا من القواعد الكلامية وليس بنافع في الدين بل ربما يضر باليقين
الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن
التدنس بالعقائد الردية التي يوقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم
وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها قال ولا يبلغ

ولي درجة الانبياء اقول حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة
الانبياء بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة
لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين
منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى
الرعايا لتبليغ احكامه والكل فاسد باجماع المسلمين فاشار
الى الجواب بقوله لان الانبياء معصومون الخ يعني انهم مع ما لهم
من شرف الولاية معصومون عن المعاصي مامونون عن سوء العاقبة
بالنصوص القاطعة مشرفون بالوحي ومشاهدة الملك فبطل قول
الكرامية مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام واصلاح حال العالم
ونظام امر المعاش والمعاد فهي تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق
الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها
لا محالة فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا يكون مع غاية الكمال
لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة فبطل قول ذلك البعض من الصوفية قال
ثم قد يقع تردد الخ اقول يعني قد يقع التردد في ان نبوة النبي افضل ام
ولايته فمن قال بالاول لاحظ البعثة من حيث الوساطة بين الجانبين والقيام
بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قال بالثاني لاحظ ان
الولاية من حيث القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال
بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من
النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد

116

الى درجة الانبياء اقول حكى عن بعض الكرامية ان الولى قد يبلغ درجة
الانبياء بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة
لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين
منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى
الرعايا لتبليغ احكامه والكل فاسد باجماع المسلمين فاشار
الى الجواب بقوله لان الانبياء معصومون الخ يعني انهم مع ما لهم
من شرف الولاية معصومون عن المعاصي مامونون عن سوء العاقبة
بالنصوص القاطعة مشرفون بالوحي ومشاهدة الملك فبطل قول
الكرامية مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام واصلاح حال العالم
ونظام امر المعاش والمعاد فهي تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق
الى الخلق ففيها ملاحظة للجانبين وبتضمن قرب الولاية وشرفها
لا محالة فلا يقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء ولذا لا يكون ما غاية الكمال
لان علامة ذكر تبدل مرتبة النبوة فبطل قول ذكر البعض من الصوفية قال
ثم قد يقع تردد الخ اقول يعني قد يقع التردد في ان نبوة النبي افضل ام
ولايته فمن قال بالاول لاح النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام
بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قال بالثاني لان
الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون فوق النبي في غاية الكمال
بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من
النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد

اب
ج

اما الطول فهو الطو

اما الطول فهو البعد الذي من ا ب مثلا واما العرض
فهو البعد الذي من ب ج واما العمق الذي من ب د

قول صاحب المواقف والحق انه يمكن ان يحصل الجسم
من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب
احدهما جزء ثالث وفوقه اخر وبذلك يحصل
الابعاد الثلثة

فانه انما يكون اذا اتفقوا على ان ما يطلق عليه لفظ الجسم
معنى واحد واختلفوا في التعبير عنه

يعني انه نزاع في اطلاق لفظ الجسم على المولف المنقسم
ولو في جهة واحدة او على المولف المنقسم في الجهات الثلث

مهر كردار الشدرز ٧
هم كلجكدار بلرز وفق
نظر ايله سكى ملورز ٧
المظفر دائما به

...م اقامة الحدود
...د بيني فاسقا
...على الاختيار
...سة الدنيوية
...ت ولم يتبادر
...بيح المحظورات
...قول من ابطل
...ال العامل المختار
...ن القول بالايجاب
...فضل من بعض
...على وجب تغير
...رشوع لم يغير قاضيا
...عن ذكر الغاية
...ن على ان البحث
...يس من العقائد
...بل ربما يغير بالتعبير
...ان السلمة عند
...الروافض ورواياتهم
...قال ولا يبلغ

وسر ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة
الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها
الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلعم من حيث
ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي
هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد
عم جملة بتصرف ولايته بهم يتصرفون في الخلق وبالحق الى قيام الساعة
ولهذا كانت علماؤهم انبياء متابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي عم
قال انتم واكمل اقول حتى يعاتبون بادنى زلة بل بترك الافضل نحو حكي
عن بعض الاولياء انه استعفى الله عن التكاليف وسأله الاعتاق
عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو
مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان وانت
خبير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة
ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول
من معارج الملك الى منازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب
الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق بحيث
يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير تأثم بذلك لكونه
في حكم غير المكلف كالنائم وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين و
ملاحظة الجانبين فربما سأل دوام تلك الحالة وعدم العود
الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذي ربما ترجح على بعض

على بعض العقول والمتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء وبهذا
يظهر فضل الانبياء على الاولياء فانهم مع استغراقهم اكمل واتخاذهم
التشمير لا يخلون بادنى طاعة ولا يغفلون عن هذا الجانب ساعة
لان قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شان عن ذلك الجناب
ولهذا ينعى عليهم ادنى زلة عن نهج الصواب قال معناه انه عصمه
من الذنب فلم يلحق ضررها اقول قد روى انس رض عن النبي عم انه قال
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب والتائب من الذنب كمن لا ذنب
له ثم تلا ان الله يحب التوابين فمعناه انه اذا احبه تاب عليه قبل الموت
فلم يضره الذنوب الماضية وان كثر كما لا يضره الكفر الماضي بعد الاسلام
واعلم ان ارباب البصائر يذكرون ان مرجع محبة الله العبد الى كشف
الحجاب عن قلبه حتى يراه بقلبه والى تمكينه اياه من القرب منه كما قال
تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فيكون تقربه
سببا لصفاء باطنه وارتفاع الحجاب عن قلبه وكل ذلك فعل الله تع
ولطفه به فهو معنى حبه لان من احب غير الله تع لا من حيث نسبته الى
الله تع فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله تع وان حب الرسول محمود لانه
عين حب الله وكذا حب العلماء والاتقياء لان محبوب المحبوب محبوب
واصل ذلك امور الاول ان الانسان يحب نفسه ومعنى حبه لنفسه ان في الطبع
ميلا الى دوام وجوده وكماله ونفرة عن عدمه ونقصانه وقواطع كماله بل هذا
جبلة كل حي ولا يتصور ان ينفك عنها وهذا يقتضي غاية محبة الله تع فان من عرف

نفسه وعرف ربه قطعا لانه لا وجود له من ذاته وانما وجود ذاته ودوام وجوده
وكمال وجوده من الله وبالله والى الله فهو المخترع الموجد له وهو المبقي
له وهو المكمل لوجوده بخلق صفات الكمال وخلق الاسباب الموصلة
اليه والثاني الاحسان فان الانسان عبد الاحسان وقد جبلت
القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها وهو جبلة وفطرة
لا سبيل الى تغييرها وهذا بعينه يقتضي ان لا يحب الا الله فانه لو عرف حق
المعرفة لعلم ان المحسن اليه هو الله تعالى فقط واما انواع احسانه الى كل عبيده
فلست اعدها اذ ليس يحيط بها حصر حاصر كما قال تعالى وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها والثالث حب المحسن في نفسه وان لم يصل اليك احسانه
وهذا ايضا موجود في الطباع فانه اذا بلغك خبر ملك عالم عابد عادل رفيق
بالناس متلطف بهم متواضع لهم وهو في قطر من اقطار الارض وهو بعيد عنك
وبلغك خبر ملك آخر ظالم متكبر فاسق متهتك شرير وهو ايضا بعيد عنك
فانك تجد في قلبك تفرقة بينهما اذ تجد في القلب ميلا الى الاول ونفرة عن
الثاني وهذا ايضا يقتضي حب الله تعالى بل يقتضي ان لا يحب غيره اصلا الا من
حيث يتعلق منه بسبب فان الله هو المحسن الى الكافة المتفضل على جميع اصناف
الخلائق والرابع حب كل جميل لذات الجمال لا لحظ ينال منه وراء
ادراك الجمال ثم الجمال ينقسم الى جمال الصورة الظاهرة المدرك بعين الراس
والى جمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة والاول يدركه
الصبيان والبهائم والثاني يختص بدركه ارباب القلوب ولا يشاركهم فيه

من لا يعلم الا ظاهرا من الحياة الدنيا وكل جمال فهو محبوب عند مدرك
الجمال فان كان مدركا بالقلب فهو محبوب القلب ومثال ذلك في المشاهد
حب الانبياء والعلماء وذوي المكارم السنية والاخلاق المرضية
فمن راى حسن تصنيف المصنف وحسن شعر الشاعر بل حسن نقش
النقاش وبناء البناء انكشف له من هذه الافعال صفاتهم الجميلة
الباطنة التي يرجع حاصلها عند البحث الى العلم والقدرة فاما العلم
فاين علم الاولين والآخرين من علم الله الذي يحيط بالكل احاطة
خارجة عن النهاية واما القدرة فاعظم الاشخاص قوة واوسعهم ملكا
واقواهم بطشا واقهرهم للشهوة واقمعهم لخبائث النفس واجمعهم للقدرة
على سياسة نفسه وسياسة غيره فغايته ان يقدر على بعض صفات
نفسه وعلى بعض اشخاص الانس في بعض الامور وهو مع ذلك لا يملك
لنفسه موتا ولا حياة ولا نشورا ولا نفعا ولا ضرا بل لا يقدر على
حفظ عينه من العمى ولسانه من الخرس واذنه من الصمم وبدنه من المرض
ولا يحتاج الى عد ما يعجز عنه في نفسه وغيره مما هو على الجملة متعلق قدرته فضلا
عما لا يتعلق به قدرته من ملكوت السموات والارض فاذن الجميل المطلق هو
الواحد الذي لا ند له الصمد الذي لا منازع له الغني الذي لا حاجة له القادر
الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه العالم الذي
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض القاهر الذي لا يخرج من قبضة
قدرته اعناق الجبابرة ولا ينفلت عن سطوته وبطشه رقاب القياصرة

الازل الذي لا اول لوجوده الابدي الذي لا آخر لبقائه المقدس عن الوصول الى
لا لحوم امكان العدم حول حضرته القيوم بنفسه ويتقوم كل موجود به جبار
السموات والارض فلا ينبغي ان تحب بهذا السبب الا الله والخامس
المناسبة والمشاكلة لان شبيه الشيء منجذب اليه والشكل الى الشكل
اميل ولذلك ترى الصبي يالف بالصبي والكبير يالف بالكبير ويالف الطير نوعه
وينفر من غير نوعه وهذا امر تشهد به التجربة وتشهد له الاخبار والآثار واذا كانت
المناسبة سبب المحبات والمناسبة قد يكون في معنى ظاهر كمناسبة الصبي
للصبي في معنى الصبى وقد يكون خفيا لا يطلع عليه كما ترى من الاتحاد الذي
يتفق بين شخصين من غير ملاحظة جمال او طمع في مال او غيره كما اشار اليه
النبي عم حيث قال الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر
منها اختلف فالتعارف هو التناسب والتناكر هو التباين وهذا السبب
ايضا يقتضي حب الله لمناسبة باطنة لا ترجع الى المشابهة في الصور
والاشكال بل الى معان باطنة من قرب العبد من ربه في الصفات التي امر فيها
بالاقتداء والتخلق باخلاق الربوبية حتى قيل تخلقوا باخلاق الله وذلك في
اكتساب محامد الصفات التي هي من صفات الالهية من العلم
والبر والاحسان واللطف وافاضة الخير والرحمة على الخلق والنصيحة
لهم وارشادهم الى الحق ومنعهم من الباطل الى غير ذلك من مكارم الشريعة
فكل ذلك يقرب الى الله تع لا بمعنى طلب قرب بالمكان بل بالصفات



الى النبي عم سئلت عن الله تعالى عن قيام الساعة فقال الله تعالى يا محمد بعد هجرتك في عشر وتسعمائة
لا يكون المحبة بين الخلق ووقع الفتنة بينهم وفي عشرين وتسعمائة كان الجدال والخصومة متصلا
وفي ثلاثين وتسعمائة يمطر من السماء البرد كالبيضة ويهلك الزرع وينزل الطوفان
ويخرب البلاد من هذا المطر وفي اربعين وتسعمائة لا يمطر بالمواقيت وسارت
النساء في الاسواق كالبغال والحمر وخرج محمد مهدي عم صاحب الزمان وجرى
حكمه شرقا وغربا وفي خمسين وتسعمائة تاخر الشمس ثلاثة ايام وسد باب التوبة
فنادى السماء بالفزع ويهلك من الجن والانس ما شاء الله وزالت البكارة
للبنات بهذا الصوت وفي ستين وتسعمائة خرج ياجوج وماجوج
ويشربون النيل ولا يبقى اثر الماء وخرج دابة الارض وفي سبعين وتسعمائة
رفع القرآن الى السماء وخرج الدجال الملعون ونزل عيسى عم وقتل الدجال
وفي ثمانين وتسعمائة لا نسئل ما وراء ذلك يتم ملة الادمي فاذا رأيتم العلامات
فاشتغل للقيامة تمت من الخلخلوي

مسئله من قال درویشان یکفر و تطلق امرأته لانه معناه
مملوک مملوکک لانه یلزم من هذا الکلام ان یکون الزنا مباحا انه کان
فاحشة ومقتا وساء سبیلا هذا من فتاوی قنیه فی باب الاباحة
ولا تقول الا ان یقول درویش درویشانه تمت تم تم تم

١٢١

الصبحة ـــــ النوم في اول النهار

الصبي ـــــ البني ع علموا الاظفار بالنهي والادب بيمني غم بيري حو انبراوضب

حا

جاهل عمرو عالمه

زيد جاهل ـــــ

اطن

لط

على





لازمکه شیمدی بنده ایچیندر ال بسور برشمزه بور تقشیف ... بزم
دلیلی زیاده خاص
بیر جد قاله بلی کور ده بو بیشی کم تا اولاسون ...